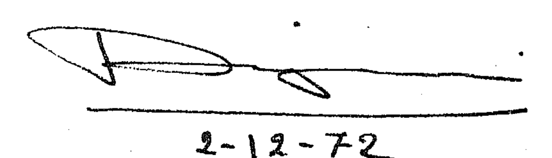
# Sociología del rito

Jean Cazeneuve



Amorrortu editores
Buenos Aires



Director de la biblioteca de filosofía, antropología y religión, Pedro Geltman
*Sociologie du rite*
Jean Cazeneuve, 1971
Traducción, José Castelló
Revisión técnica, Alfredo Nicolás Antognini



Impreso en la Argentina. Printed in Argentina.

Al decano Georges Davy y al profesor Pierre-Maxime Schuhl.

# Advertencia al lector

Este libro retoma las tesis expuestas en *Les rites et la condition humaine* (Presses Universitaires de France, 1957) —edición actualmente agotada—, insistiendo más en los problemas metodológicos o teóricos, y simplificando o aligerando el material etnográfico empleado para fundamentar las demostraciones. En particular, cabe advertir que esta obra contiene menor cantidad de ejemplos y de notas. El lector que, a propósito de los distintos tipos de ritos, desee contar con una enumeración de prácticas en los diversos contextos en que ha sido posible observar variantes y, además, quiera consultar a los autores que han hecho relación de tales costumbres deberá, en consecuencia, recurrir a la obra mencionada.

# Primera parte. Principios y aspectos del rito

# 1. Ubicación del rito en la vida social

Quizá la principal utilidad de las ciencias sociales consista en permitirnos comprender los fenómenos sociales más comunes, o, dicho en otros términos, en brindarnos una ayuda orientadora respecto de las circunstancias más frecuentes de la vida colectiva. Pero para alcanzar esa meta se impone haber superado el nivel de la experiencia ingenua, y para lograr esto es necesario interesarse en primer término por aquellos hechos cuya significación no sea elemental o evidente: ese tipo de hechos que desde un principio, por lo mismo que desconciertan al observador, parecen invitar a que se busque en ellos un sentido oculto. En otras palabras: especialmente es aquello que se presenta como irracional lo que ofrece el mayor número de oportunidades para descubrir en su interior los caminos de la explicación racional, que en otros contextos quedan cubiertos por el velo de la trivialidad.

Entre las conductas humanas hay algunas cuya intención y —más genéricamente— cuya lógica se manifiestan con claridad, pero hay otras que, por servir inadecuada o torcidamente a los fines perseguidos, solo pueden ser interpretadas por el sociólogo, aunque de una manera unívoca y segura gracias a que, precisamente, el acto se presenta como intencional aun en el caso de que sea inapropiado. Pareto y Max Weber —más aún este último— insistieron en destacar la existencia de esos distintos grados de racionalidad.

Quedaría por saber si existen comportamientos colectivos absolutamente irracionales o si, en última instancia, no sucederá que todos llevan consigo —en unos más profundamente escondido que en otros— un sentido lógico. Dar a esta duda una respuesta de origen empírico es categóricamente imposible. En todo caso, la sociología, en la medida en que se presente como una ciencia, tiene el deber de impulsar tanto como le sea posible la búsqueda de la racionalidad en la explicación de aquellos fenómenos sociales que no aparezcan como orientados por una intención racional. Tal empresa permitirá a las ciencias sociales no solamente percibir los límites de su ámbito de ejer-

cicio sino también perfeccionar sus medios de explicación, ya que, en definitiva, su tarea en ese terreno es siempre arrojar luz sobre cuanto se encuentre envuelto en la oscuridad, y hacer que retrocedan las fronteras de lo incomprensible.
Desde ese punto de vista los ritos constituyen, en una medida posiblemente mayor que la de los mitos, un campo de investigación privilegiado. No es, en efecto, demasiado inimaginable que los hombres inventen historias para traducir en forma simbólica relaciones que, en último término, pueden ser referidas a estructuras simples. Antes de los hallazgos de Claude Lévi-Strauss no se veía con suficiente claridad que el mito fuese un lenguaje, pero ello, en todo caso, nada tiene de asombroso una vez que se lo ha comprendido. En cambio, el rito es una acción que provoca consecuencias reales; posiblemente sea una especie de lenguaje, pero también es algo más. La sabiduría popular ha establecido muy bien la enorme diferencia que puede existir entre la palabra y los actos. Si se muestra como irracional, el rito será entonces un motivo de escándalo mucho mayor que el mito. Pero aunque conlleve una lógica y se remita a una finalidad, a estructuras y a causas, no será menos cierto que a ello agrega las consecuencias reales del acto ejecutado; quedará entonces por explicar la aceptación de ese acto y de sus derivaciones.
Para un observador ingenuo, toda acción humana, especialmente cuando es colectiva, debería servir para algo. Es posible pronunciar una palabra sin motivo alguno, por el solo gusto de hablar. Pero un grupo humano demostraría su falta de lógica si impusiese un comportamiento carente de objeto.
Sin embargo, las investigaciones de los exploradores y de los etnógrafos ya han extendido el campo de nuestros conocimientos a todas las regiones del planeta, y no parece que se haya encontrado una sola sociedad humana cuya actividad se limitara a producir, empleando para ello medios de una eficacia mecánica y observable, resultados puramente utilitarios. En los más diversos lugares el etnógrafo verifica que los hombres ejecutan acciones, no solo susceptibles de merecer el calificativo de inútiles por parte de quien las juzga desde el ángulo de la pura positividad, sino a menudo embarazosas, perjudiciales, a veces dolorosas, hasta crueles. Quizá sea eso lo que, en el comportamiento de la humanidad en general, debería sorprendernos más, e inclusive escandalizarnos. El hombre moderno, cualquiera que sea su posición filosófica, no puede impedir que a primera vista le parezcan extraños los ritos de sus semejantes menos evolucionados.

El incrédulo perteneciente a nuestra sociedad civilizada no encontrará en principio justificación alguna para esas prácticas fútiles que malgastan la energía y el tiempo de los hombres. Vean ustedes —dirá— a estos salvajes aparentemente indefensos ante una naturaleza que por lo común se les muestra hostil: ¿qué es lo que hacen en lugar de consagrar todos sus esfuerzos al mejoramiento de sus técnicas y a la defensa de sus vidas? Bailan, se disfrazan, se imponen privaciones, se mutilan, cortan cabezas, incendian chozas y destruyen el ganado. Voltaire, pese a que no disponía de la documentación acumulada por nuestros etnógrafos, no se privó de enumerar las fechorías de la «superstición», para cubrirla de escarnio.
Pero el creyente, el hombre religioso, no experimentará un asombro menor, ya que no existe a su juicio una revelación válida —y con frecuencia ni siquiera una doctrina religiosa coherente— que confiera sentido a las prácticas rituales de esos hombres a quienes tenemos la costumbre —con razón o sin ella— de llamar «primitivos». En consecuencia, tales prácticas no constituirían, según el criterio de la mentalidad moderna, tanto laica como religiosa, más que una colección de aberraciones.
Sin embargo, es necesario renunciar de inmediato a semejante conclusión, porque, aunque uno u otro rito se observe solamente en este o en aquel lugar, el rito asume, como hecho genérico, un carácter universal. Más aún: desde la perspectiva de los etnógrafos lo anómalo sería una sociedad que estuviese completamente desprovista de ritual. La experiencia nos revela como un fenómeno constante y normal aquello que nos parece absurdo. Por lo tanto, el creyente debería preguntarse si los ritos en cuestión no habrán ocupado un lugar en los designios de la Providencia, como forma degradada de un culto primordial más auténtico, o bien si, fundamentalmente, no representarán los torpes esfuerzos de una humanidad que, antes de que sobre ella descendiera la luz, creía ya necesaria una religión para salvarse. El positivista debería investigar, en las circunstancias de la evolución social o en la estructura del fenómeno humano, las razones que impusieron a todos los grupos étnicos —al menos durante cierta etapa de la historia de cada uno de ellos— una vida ritual. De todos modos, se nos plantea este problema: los ritos observados por los etnógrafos presentan, aun en el caso de que nos parezcan desprovistos de razón, el aspecto de constituir una necesidad. Hasta se podría decir que se muestran más necesarios cuando menos razonables parecen: mucha necesidad debía tenerse de los ritos para que se

adoptasen prácticas que no se hallaban justificadas ni por la búsqueda del goce o de la comodidad material ni por las exigencias elementales de la vida. En resumen: tales ritos han de poseer uno o varios sentidos, y esa condición les otorga una notable aptitud para esclarecernos —al menos en parte— respecto de aquello que la humanidad contiene para sí misma de misterioso.

Pero, ante todo, ¿qué es un rito? Es un acto individual o colectivo que siempre, aun en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que en él hay de ritual. Un gesto o una palabra que no sean la repetición siquiera parcial de otro gesto u otra palabra, o que no contengan elemento alguno destinado a que se lo repita, podrán constituir, sí, actos mágicos o religiosos, pero nunca actos rituales.

La palabra latina *ritus* designaba, además, tanto las ceremonias vinculadas con creencias que se referían a lo sobrenatural, cuanto los simples hábitos sociales, los usos y costumbres (*ritus moresque*), vale decir: maneras de actuar que se repitiesen con cierta invariabilidad.

Pero el rito propiamente dicho se distingue de las demás costumbres, y no solamente, como veremos, por el carácter particular de su pretendida eficacia, sino también por el papel más importante que en él desempeña la repetición. Esta, en efecto, no forma parte de la esencia de las prácticas que concluyeron por convertirse en costumbre, pero constituye, en cambio, un elemento característico del rito, y a veces su principal virtud. En la acepción corriente y hasta vulgar del término —a menudo cargada con cierto matiz despectivo—, rito es toda acción que resalta especialmente por su apariencia estereotipada. Espontáneamente calificamos de rito a una ceremonia anticuada, con lo cual indicamos que esta aparentemente no tiene otra justificación que la de reproducir con toda fidelidad lo que se hacía en otros tiempos.

Es indudable que, a veces, los ritos evolucionan con el andar del tiempo. Pero en general lo hacen de una manera lenta e imperceptible, o bien, en el caso opuesto, todo un conjunto ritual se derrumba como consecuencia de una revolución religiosa que lo reemplaza por otro, el cual, a su turno, subsistirá repitiéndose. Todo parece indicar, en fin, que un rito se expondría seriamente a perder su valor y su razón de ser si sufriese una brusca modificación en alguno de sus aspectos más importantes. Lo cierto es que los cambios no se introducen en

el ritual sino con extremada prudencia, y hasta con mala conciencia. En resumen: la repetición es parte inseparable de la esencia misma del rito.

Esa rigidez del rito y su conformidad esencial a ciertas reglas le otorgan una importancia particular en etnografía y sociología. Se destaca en especial que, desde la perspectiva de una sociología «en profundidad», las conductas colectivas rituales subyacen ciertamente —como señala G. Gurvitch— en los modelos sociales que están llamadas a realizar. Sin embargo pueden, por una parte, sobrepasar, desfigurar y transformar a esos modelos «mediante la fuerza de inercia de su resistencia pasiva»,[1] o, dicho de otro modo, por obra del tributo que pagan a su tendencia a la repetición. Y en este sentido aún cabría añadir —siguiendo al mencionado autor, cuya opinión al respecto se apoya en hechos aportados por Gabriel Le Bras— que, en el ámbito del comportamiento religioso, el rito se halla mucho más cargado de inercia que la práctica del culto, con la cual no podría confundírselo sin incurrir en grave error. Por otra parte, en virtud de esa misma rigidez, los ritos constituyen el soporte más fijo en que pueda afirmarse un observador —particularmente el etnógrafo— para describir y reconstruir, en su aspecto más estático, un fenómeno social completo, de tal suerte que los ritos aparecen como documentos indiscutibles y se hallan mucho menos expuestos que los modelos sociales por ellos realizados a que se los vuelva a cuestionar en función de nuevas observaciones. Por ejemplo, cuando estudiábamos en Nuevo México un ritual de los indios zuñi, tuvimos la ocasión de verificar que respondía exactamente —si dejamos de lado detalles insignificantes— al descripto por los primeros etnógrafos que observaron esa tribu.[2] Y sin embargo la creciente influencia del mundo moderno ya había modificado en muchos aspectos las condiciones de vida, y aun la misma práctica religiosa había sufrido una evolución y hasta quizá comenzado a entrar en crisis: nada de ello se reflejaba en la inmutable estabilidad de los ritos. Es que los ritos tienen, de entre el conjunto de los elementos que aprehende una sociología «en profundidad», una solidez particular, como la

1 G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, vol. I, pág. 76. [Las citas completas de los títulos mencionados a lo largo de la obra, así como las correspondientes versiones castellanas, figuran en la Bibliografía general de páginas 267-78. (*N. del E.*)]
2 Para mayores detalles véase nuestro artículo «Some observations on the Zuñi Shalako», *El Palacio*, Santa Fe, Nuevo México, vol. 62, nº 12, diciembre de 1955, págs. 163-68.

que podría tener un esqueleto que, inserto en el interior de un cuerpo, permanece inalterable aún mucho tiempo después de que la muerte hubo devorado cuanto lo revestía.
Dado que en él opera la misma continuidad que se observa en la simple costumbre, tendríamos derecho a preguntarnos si el rito no es, por definición, una institución social. Sin embargo, si consideramos el término en su sentido más amplio vemos que ello no resulta rigurosamente exacto, ya que es posible hablar de un «ritual de la neurosis obsesiva», cuya esencia es de naturaleza individual. En un caso así, la premisa de la repetición solo es válida para este o aquel enfermo en particular. Pero los ritos que aparecen en la documentación etnográfica no son, evidentemente, de esa especie. Reconozca o no un origen social, el rito del que se ocupan la etnografía, la antropología y la historia de las religiones no es, en su aspecto repetitivo, la obra de un individuo.
¿Se impone, pues, identificar al rito con la costumbre? Ello constituiría una rotunda tergiversación del significado habitual de las palabras. Por ejemplo, la costumbre de llevar tal o cual vestimenta no podría ser calificada como ritual más que cuando asume un significado que no supone la sola necesidad de vestirse, como sería el caso, por ejemplo, de una vestimenta sacerdotal. Entonces quizá nos asalte la tentación de afirmar en principio que el rito es una costumbre de carácter religioso. Pero ocurre que el término se emplea a menudo en un sentido más amplio. También se lo aplica a cierto ceremonial, como el que —por ejemplo— en algunos países modernos señala la apertura del período de sesiones de un parlamento o el acto inaugural del año universitario.[3] Claro está que cuando se llama ritos a estas ceremonias laicas no se emplea el término en su sentido más exacto y sí en cambio, por lo general, *cum grano salis*. Y sin embargo en tal acepción, un tanto excesiva, reside la clave que nos permite captar adecuadamente los alcances del vocablo. ¿Qué se pretende expresar, en el fondo, cuando se declara que determinada sesión inaugural es un rito? Con ello se indica que tal ceremonia no es indispensable, que no reviste una utilidad positiva visible y que se la cumple por hábito, para seguir una tradición. En el mismo sentido, de un hombre muy minucioso se dirá que ejecuta un verdadero ritual, cada mañana, cuando ordena los objetos sobre su escritorio. Si tales gestos fuesen realmente útiles, no se les aplicaría esa expresión. De aquí se desprende que un rito exhibe el

3 Cf. G. van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, pág. 119.

aspecto de una acción que se repite de acuerdo con reglas invariables y cuya ejecución no se advierte que produzca efectos útiles. Esta definición tendría el mérito de adaptarse también al uso que la psicopatología hace del vocablo. Pero ello exige precisar la noción de utilidad. Una empresa, por cierto, nada sencilla.

Ante todo cabe decir que, en el terreno de los hechos, el rito y el acto útil aparecen entremezclados con suma frecuencia.[4] Por una parte, una gestión aparentemente inútil no lo será a todo efecto cuando se halle dotada de un sentido o cumpla una función. Quizás el rito neurótico sea útil para el individuo que lo ejecuta, ya que introduce algún apaciguamiento en sus conflictos inconscientes. Por otra parte, los ritos religiosos o mágicos son a menudo considerados eficaces: por ejemplo, se cree que provocan la lluvia necesaria para una abundante cosecha, o que curan a un enfermo. Cabría decir, en consecuencia, que el rito es un acto cuya eficacia real o presunta no se agota en el encadenamiento empírico de causas y efectos. Si es útil, no lo es por conductos exclusivamente naturales, y en ello reside su diferencia respecto de la práctica técnica. A esto podrá objetarse que algunos pueblos poco evolucionados no saben establecer diferencias entre el mundo empírico y el mundo sobrenatural. Es posible. Pero somos nosotros —y para nuestro consumo— quienes distinguimos entre rito y simple costumbre. El concepto que procuramos definir no es un instrumento del lenguaje de los pueblos estudiados por la etnografía. Quizás ellos no discriminen entre el rito y las demás tradiciones, como no lo hacen entre lo natural y lo sobrenatural. Pero nosotros podemos establecer tales diferencias, sin que por eso hayamos de transferírselas. Así es como Maurice Leenhardt —quien sin embargo conocía las confusiones en que incurren los primitivos e incluso descollaba en desentrañarlas— pudo permitirse definir al rito como «un modo de expresión para penetrar el mundo extraempírico».[5]

Por lo tanto, nos adaptaremos al uso corriente si llamamos rito a un acto que se repite y cuya eficacia es, al menos en parte, de orden extraempírico.

Marcel Mauss proponía clasificar los ritos en dos categorías: ritos positivos y ritos negativos. «No obrar también es una

4 «Toda acción contiene un aspecto ritual y (...) como contrapartida, no existe un solo rito que —en mayor o menor grado— no se halle teñido de utilidad». (Ch. Le Coeur, *Le rite et l'outil*, pág. 25.)
5 M. Leenhardt, «La religion des peuples archaïques actuels», *Histoire générale des religions*, pág. 117.

acción, y un acto de inhibición también es un acto».[6] En homenaje a la verdad, quizá sería más exacto hablar simplemente de actitudes rituales negativas. En todo caso lo cierto es que las prescripciones rituales pueden contener tanto prohibiciones como mandatos, y aun ocurre que no siempre es fácil trazar la línea demarcatoria entre una y otra categoría. Por ejemplo, la obligación de emplear un cuchillo de piedra para ciertos sacrificios puede interpretarse, en algunas ocasiones, como prohibición de utilizar uno de metal. Como quiera que sea, quien se haya propuesto investigar el sentido general del rito puede desechar la consideración de las actitudes rituales negativas. Se impondría entonces, por cierto, un examen más atento de las nociones de tabú, interdicción y prohibición, empleadas con tanta frecuencia por los sociólogos. Pero no es imposible *a priori* que ciertas interdicciones rituales nos esclarezcan sobre determinados aspectos de la función general del rito.

Así delimitado —a grandes trazos— el terreno que abarca el concepto de rito, queda ahora por averiguar qué método puede conducirnos al encuentro de sus principios y significaciones esenciales.

6 M. Mauss, *Manuel d'ethnographie*, pág. 192.

# 2. La etnografía comparativa

Aún antes de saber cómo y en qué sentido podremos organizar la reflexión acerca de los hechos incluidos en la definición de rito, nos será preciso decidir qué datos hemos de tomar en consideración. Porque hasta en el caso de que nos inclináramos a construir una especie de modelo abstracto o de «tipo ideal» del rito sería igualmente indispensable —salvo que hablemos de un ente de razón— tener a la vista la realidad social que ha sido capaz de sugerir —como mínimo— tal noción.

Y sucede que, aun en el supuesto de que se lo confine —como nos proponemos hacerlo— en el ámbito de los actos de eficacia extraempírica, el concepto de rito se adecua tanto a fenómenos contemporáneos y próximos a nuestro entorno como a las prácticas arcaicas. Ello no obstante, es posible verificar y afirmar que en el segundo caso el rito ocupa un lugar más importante que en el primero. Y hasta si nos restringimos a la esfera de los hechos mágicos y religiosos puede advertirse de inmediato que las religiones modernas, aunque contienen un aspecto ritual, se ciñen a él mucho menos que las religiones primitivas, en cuanto insisten más en la doctrina, la apologética y los problemas de conciencia.

No hemos de tomar en cuenta la tendencia —muy difundida entre los sociólogos y asumida por Durkheim en *Les formes élémentaires de la vie religieuse*— que impulsa a buscar en la observación etnográfica datos más próximos a los orígenes y, por lo mismo, más aptos para que afloren las interpretaciones genéticas. La génesis no es, en efecto, lo que importa aquí. Pues aun si se llegara a demostrar que los ritos de las religiones actuales derivan de aquellos que practicaban los pueblos primitivos, ello no conferiría mayor racionalidad a los primeros; a lo sumo podría restársela a los segundos. Pero nuestro criterio es más bien el de que, en sentido inverso, sería más difícil encontrar la verdadera explicación o la verdadera lógica implícita de los ritos si recurriésemos para ello a la observación de los hechos actuales, porque las religiones actuales ya intentaron racionalizar sus prácticas e integrarlas en sistemas coherentes, de

manera que nos expondríamos a reflexionar acerca de fenómenos excesivamente alejados de los datos primitivos, no en el sentido en que lo entiende la hipótesis genética sino, al contrario, porque la irracionalidad de los datos arcaicos hace menos fácil y en consecuencia más segura la tentativa de hallarles una explicación lógica. Durkheim se volvía hacia los primitivos australianos con la esperanza de encontrar los elementos más simples de la religión. Para nuestro método también importa que fijemos la mirada en los pueblos arcaicos, pero por un motivo muy distinto: porque aspiramos a encontrar en ellos los rituales más alejados de toda justificación racional, y, por lo tanto, aquellos que son menos simples para quien procura explicárselos.

Dando por aceptado que la etnografía es la fuente más apta para quien desee abordar los problemas allí donde asuman un aspecto más desconcertante, resta aún por saber cuáles son, entre los pueblos llamados «ágrafos», los que conviene seleccionar. Más exactamente, cabría preguntarse ante todo si es mejor elegir uno solo o varios de ellos, y hasta si no sería mejor suprimir todo límite de elección y compararlos a todos entre sí.

Este problema de método fue en otros tiempos motivo de controversia. Lo mismo que Frazer y algunos más, Lévy-Bruhl tomó su documentación —al menos en sus primeras obras— del conjunto de los pueblos «primitivos», y, en cada etapa de su razonamiento, multiplicaba los ejemplos extraídos indistintamente de la etnografía africana, australiana, polinesia y amerindia. Parecíale evidente que una explicación contaba con más probabilidades de ser convincente cuando valía por igual para las costumbres de muchos países distintos.

Acerca de este punto, Marcel Mauss sometió a dura crítica al autor de *La mentalité primitive*, alegando que tal método no tenía valor científico, ya que los ejemplos tomados de distintas regiones etnográficas se hallaban desgajados de sus contextos, por lo cual el comparatismo no podía conducir más que a la composición artificiosa y la desnaturalización de los documentos. Mauss pensaba que era preferible concentrar los estudios en un solo pueblo; corresponde explicar sus costumbres con relación a la cultura bien definida en que fueron observadas, y no confrontar cada una de ellas con las de otros pueblos, entre los cuales podrían asumir significados distintos. Por otra parte, el propio Mauss predicó con el ejemplo, y en su estudio sobre la doble morfología de las sociedades esquimales se esmeró en demostrar cómo era posible extraer conclusiones generales a partir de un solo hecho bien analizado.

Pero es forzoso reconocer que no siempre se atuvo a esos principios, ya que en muchos otros artículos, especialmente en *Essai sur le don*, considerado sin réplica alguna como su obra maestra, no dejó de echar mano a ese mismo comparatismo que tanto había reprochado a Lucien Lévy-Bruhl. Y aun fue más lejos, puesto que no solamente multiplicó los ejemplos tomados de todas las áreas etnográficas sino que también se valió de los que le proporcionaban la protohistoria y la historia antigua. Y así es como, a su entender, el principio del intercambio no mercantil quedaba tanto mejor establecido cuanto que él pudiera localizarlo entre los más diversos pueblos.
Desde entonces pudimos apreciar cómo se multiplicaban, por parte de los especialistas más eminentes, las críticas contra el método comparatista, y también pudimos advertir con qué frecuencia continuaba siendo utilizado, como si fuese insensible a la argumentación más contundente. ¿A qué obedecen tanta vulnerabilidad y semejante resistencia?
Lo que en verdad sucede es que tanto los detractores como los seguidores de ese método pueden a un tiempo tener razón, en la misma medida en que los objetivos de unos y otros no sean concordantes.
Explicar un comportamiento social regular puede quizá consistir en considerarlo como un lenguaje que expresa una estructura, y entonces la tarea radicará en descifrarlo. Ello exige someter a comparación muchas variantes de un mismo texto, relacionándolas con su medio cultural. El mejor método consiste entonces en circunscribirse a un área cultural determinada y hallar los distintos lenguajes que le corresponden. Claude Lévi-Strauss ofrece, con sus libros sobre las mitologías, un ejemplo impecable de este tipo de investigación, minuciosa y tenaz a la par que rigurosamente científica. Desde este punto de vista, un elemento mítico —un «mitema»— separado de su contexto pierde buena parte de su significación; por lo demás, está vedado, de acuerdo con el principio mismo del estructuralismo, procurar la comprensión de una de las partes sin haberla referido a la totalidad.
Es indudable que el método aplicado a los mitos por Claude Lévi-Strauss podría extenderse al estudio de los ritos. Claro está que encontraría en ellos un alimento más pobre ya que en última instancia el mito se expresa efectivamente por medio de palabras, a través de un relato, y en consecuencia se presenta como un lenguaje que —aunque de segundo grado— es tal en el sentido más corriente del término, en tanto que el rito es un acto o conjunto de actos, por lo cual solamente por ex-

tensión y en acepción figurada puede denominárselo lenguaje, para señalar así que significa algo distinto de cuanto manifiesta en forma directa. Pero, de todos modos, en este último sentido y con esa limitación, sería perfectamente posible aceptar la idea de un estudio de los ritos que pretendiese convertirlos —como a los mitos— en objeto del análisis estructural. Supuesto que así ocurriera, tampoco se ganaría nada con tomar a granel la documentación etnográfica y extraer de ella ejemplos al azar, sin preocupación alguna por la homogeneidad de su procedencia geográfica o cultural. Por lo demás, nada se ganaría con acumular los hechos. Muy por lo contrario: mezclando lenguas diferentes se embrolla el texto y, de ese modo, se crea la imposibilidad de descifrar cosa alguna.

Pero la investigación estructuralista no solo no excluye búsquedas de otro género sino que, incluso, las sugiere. En efecto: si el mito y el rito son sistemas simbólicos, lenguajes que remiten a estructuras, resta por saber por qué los hombres o los pueblos recurrieron preferentemente a esos lenguajes y no a otros. Cada tipo de comunicación se explica, por una parte, como todo otro tipo de comunicación, una vez hallado su código, en virtud del contenido de los mensajes que transmite; pero también se explica como algo distinto de cualquier otro tipo de comunicación, como algo que posee una cualidad propia, irreductible al contenido de sus mensajes y capaz, inclusive, de conferir a estos una eficacia diferente. En otras palabras: los mitos pueden muy bien significar algo que yo puedo traducir al lenguaje corriente. Hecha esa traducción, ya he concluido la empresa científica esencial. Sé ya qué quiere decir el mito, y en ello consistirá, sin duda, a propósito de cada mito en particular y de cada sistema de mitos, la última palabra de la ciencia.

Pero también puedo plantearme otra pregunta, esta vez concerniente al mito en general, al mito en cuanto mito: ¿por qué determinado pueblo, en cierto momento, ha recurrido a ese medio de significación y no a otro?

Es muy perceptible que con relación al rito esa pregunta se vuelve más imperiosa. Porque una vez que yo sepa qué estructuras lógicas traduce ese lenguaje, qué oposiciones y qué clasificaciones están expresadas por esas costumbres, deberé abocarme a descubrir por qué se utiliza ese lenguaje en lugar de otro. Cuando se trata —para volver sobre un ejemplo ya dado— de la muy difundida costumbre que impone prender fuego a la casa del muerto con todas sus riquezas en vez de aprovecharlas, querríamos ante todo saber por qué los hombres adoptaron ese rito ruinoso y aparentemente irracional antes que

cualquier otro medio de expresión, suponiendo que con ello se pretenda significar algo que bien podría decirse en forma de mito e inclusive con las palabras del lenguaje corriente.
Este tipo de problemas es el que deseamos considerar en este libro. Por cierto que no es posible aspirar a afrontarlos con igual rigor científico que si se tratase de responder a los precisos interrogantes que plantea el análisis estructural. Sin duda, nos encontramos ya en los confines de la sociología y de la metasociología cuando sobrepasamos la fase del desciframiento y procuramos ver por qué la humanidad puede preferir un código a otro, aun a costa de manifiestos inconvenientes. Pero una vez admitido que este empeño contiene una porción inevitablemente hipotética, ¿por qué no lanzarnos a la aventura, ya que el problema es insoslayable y, además, promete hacernos avanzar en el descubrimiento de aquello que la sociedad guarda como más misterioso para ella misma?
Por otra parte, aquí nos hallamos frente al mismo tipo de problema que el planteado por Mac Luhan acerca de los tipos de comunicación más corrientes. No se trata —decía él— de saber solamente qué contenido se encuentra en los mensajes; es necesario preguntarse ante todo qué es lo que cada tipo de comunicación tiene por sí mismo de original. Puede decirse lo mismo de la escritura, la radio o la televisión; la identidad de los contenidos no impedirá que nos encontremos ante tipos de mensaje muy distintos. De allí la necesidad, según él, de estudiar ante todo el *medium* en cuanto tal.[1]
Con ese mismo criterio nos hemos propuesto examinar las características del rito, procurando comprender por qué los hombres establecieron ese tipo de comportamiento colectivo y no cualquier otro. Queremos saber qué es lo que tiene de irreemplazable allí donde se lo observa. Y esto puede ser designado también como la explicación del rito, ya que viene a mostrar por qué no es tan absurdo como parece al principio.
En estas condiciones el método comparatista ya no tropieza con las anteriores objeciones sino que, muy por lo contrario, se impone. En efecto: puesto que en esta nueva etapa de la explicación ya no se trata de descifrar cada rito sino de indagar la significación global de la actitud ritual desde la perspectiva de una filosofía antropológica, es natural que toda la suma de documentación etnográfica sea llamada a prestar testimonio. Y ello es así porque, ante todo, estamos compelidos a preguntar-

1 Cf. J. Cazeneuve, *Les pouvoirs de la télévision*, París: Gallimard, 1970, caps. III y IV.

nos si la función humana del rito es una o múltiple. Por ejemplo: ¿responden los ritos religiosos y los ritos mágicos a la misma necesidad? Para encontrar las articulaciones esenciales, para establecer una tipología de los ritos en cuanto ritos, es preciso contar con un amplio muestreo en el que la diversidad asume mayor importancia que las similitudes culturales.

En especial interesa saber, con relación a cada tipo de rito, si la explicación que se cree haber hallado es particular de una cultura y —valga la expresión— fortuita, o si, por lo contrario, rebasa todos los moldes culturales particulares.

Por ejemplo, si el ritual que prescribe la destrucción de la choza y los demás bienes del difunto no se observase más que en una población bien determinada y en zonas vecinas, se podría suponer con propiedad que es el producto de algún hecho fortuito convertido en costumbre. Quizá después de producirse un fallecimiento el fuego destruyó una choza, y a causa de que ello evitó alguna desgracia se llegó a la conclusión de que era bueno destruir los bienes de los difuntos. Pero si se vuelve a encontrar la misma costumbre entre distintos pueblos, en áreas culturales que no tengan relación alguna entre sí, habrá justificativos sobrados para buscar una explicación más amplia —más genéricamente humana— de ese rito.

Igualmente, cuando se comprueba que la práctica de la circuncisión está difundida en un vasto sector del mundo arcaico, entre pueblos tan disímiles y tan apartados entre sí como los australianos, los negros del Africa, los semitas y muchos otros, ¿cómo no sentirnos impulsados a buscar una explicación marcadamente distinta de la que podría sugerirnos un solo ejemplo aislado en un contexto cultural bien definido? También en este caso se trata de una práctica bastante extraña, que podría no suscitar más que simple curiosidad si tan solo constituyera un hecho aislado y episódico en el conjunto de la documentación, pero que adquiere un relieve completamente distinto y se nos aparece como un enigma fundamental una vez que se han acumulado ejemplos de procedencia diversa.

De igual modo, el tabú mismo no se convierte en importante problema antropológico y aun filosófico sino en la medida en que constituye un fenómeno casi universal. No se trata de que en un lugar y en otro pese sobre los mismos objetos esa suerte de interdicción, pero al menos es cierto que en todas partes se advierte la presencia de interdicciones a las que ningún argumento racional justifica. Ese es el motivo por el que el problema del tabú alcanza una dimensión humana.

En definitiva, puede advertirse que en este trabajo planteamos

un problema de sentido muy general, que es el del «porqué» y no el de la traducción de un lenguaje a otro. En tales condiciones, el rigor científico no es sino un ideal al que procuramos aproximarnos, pero cuya completa realización no podemos pretender. Y, por lo tanto, es la difusión del fenómeno observado —mucho más que su permeabilidad al análisis— la que indica su importancia.

# 3. Naturaleza y funciones del rito

Dado que nuestra misión consiste en averiguar por qué la humanidad ha recurrido a la expresión ritual —o, dicho de otro modo, en saber respecto a qué problemas fundamentales puede la actitud ritual postularse como una solución—, es la condición humana misma lo que está en juego, y a ella nos referimos en último análisis. Por «condición humana» entendemos aquí el conjunto de las determinaciones impuestas al individuo, o, en otros términos, el condicionamiento general o el total de las condiciones a las que su acción está sometida y que limitan el campo de su libre arbitrio o de su indeterminación. Esto significa que esa expresión comprende, en cierto sentido, lo que se da en llamar «naturaleza humana», ya que, si bien se mira, el hecho de ser un animal mamífero y bípedo, poseer dos manos y dos ojos, hallarse dotado de memoria y de conciencia y tener un cerebro desarrollado —todo ello y muchos otros caracteres comunes a la humanidad entera— forma parte de cuanto condiciona al ser humano. Pero aún hay que agregar todo lo que las filosofías existenciales o existencialistas nos han habituado a denominar «el ser en el mundo». A ello es preciso añadir, desde una perspectiva más empirista, el medio ambiente que se impone y fija condiciones a la existencia humana. Es el caso, por ejemplo, del clima y de la sucesión de las estaciones. A todo esto habrá que sumar todavía —y muy especialmente— el medio artificial, en particular el medio social, con todas las reglas, costumbres, obligaciones e interdicciones que ello entraña.

En suma, el hombre aparece, a primera vista, como un ser libre que crea su existencia y la funda por sí mismo, pero también, por otra parte, como sometido a compulsiones y limitaciones. Tal es el conjunto que se le impone desde que nace y mientras dure su existencia sobre la tierra. A eso llamamos nosotros la «condición humana». Su libertad —o el sentimiento, la ilusión o la angustia de ser libre que él experimenta— también forma parte de ese conjunto, porque también esa condición hace que sea verdaderamente un hombre. Y pretendemos averiguar qué relación puede tener el rito con la necesidad inherente al hom-

bre de asumir la condición humana, la cual puede traducirse en un intento por liberarse tanto como le sea posible de todo cuanto lo condiciona o, muy por lo contrario, de encerrarse en ese condicionamiento.

Queda desde ahora delineada por completo la investigación que, a través de los documentos etnográficos, hicimos para hallar la función genéricamente humana del rito. Indudablemente, en la práctica fue necesario reunir y comparar las diversas actitudes rituales antes de clasificarlas, y solo después sobrevino la explicación.

Pero en beneficio del lector de esta obra nos ha parecido más claro adoptar el orden de exposición inverso, y así es que preferimos enunciar el principio general que se desprende de la compulsa, para luego desplegar ante sus ojos el hilo conductor de esta búsqueda a partir de los documentos clasificados.

Como cuestión previa, debemos también destacar que nos referimos a ritos más que a ceremonias rituales. Es decir que, por ejemplo, hablaremos separadamente del tabú, de la plegaria y del sacrificio, mientras que en la realidad hay secuencias rituales que incluyen varios de estos ritos. Así es como en otra obra,[1] a la que algunas veces nos remitiremos, relatamos una ceremonia religiosa de los indios zuñi llamada Shalako, que se desarrolla a lo largo de muchos meses y comprende toda una sucesión de ritos —o, si se prefiere de otra manera, de elementos rituales diversos.

Por los motivos antes expuestos, nos creemos habilitados para aislar aquí sin mayores inconvenientes esos elementos, y aun vemos en ello la ventaja de que, al concentrar de ese modo la atención en los elementos rituales, podremos percibir con más rapidez cuanto haya de fundamental en tales actitudes.

Es preciso, por lo demás, tomar muy en cuenta que las ceremonias complejas son, por lo general, algo así como espectáculos rituales, en los que se «representa» un episodio mitológico. Por consiguiente, se trata a la vez de un conjunto ritual, en el que se reúnen los ritos elementales —tabúes, purificaciones, plegarias, etc.—, y de un tipo particular de rito que es la actualización de un mito.

Desde ese punto de vista podemos, generalizando una distinción establecida por Sharp[2] a propósito de las tradiciones australianas, establecer una clasificación entre dos especies de ritos:

1 J. Cazeneuve, *Les dieux dansent à Cibola.*
2 L. R. Sharp, «Notes on Northeast Australian totemisme», *Studies in the anthropology of Oceania and Asia*, pág. 71.

en primer lugar, los ritos de control (que comprenderían las interdicciones y las fórmulas más o menos mágicas destinadas a influir sobre los fenómenos naturales); en segundo término, los ritos conmemorativos (aquellos de los que acabamos de hablar, y que consisten en recrear la atmósfera sagrada mediante la representación de mitos en el transcurso de ceremonias complejas y espectaculares) o los ritos de duelo (que se remiten en sentido inverso al mundo mítico, ya que sirven para transformar a los muertos en antepasados). Con mayor generalidad aún, podríamos establecer una distinción entre los ritos que se presentan como comportamientos —positivos o negativos— ligados a la vida cotidiana, y los ritos o conjuntos rituales que generan un vínculo —en uno u otro sentido— entre ese mundo de la vida cotidiana y el mundo mítico de los antepasados y las divinidades.

Al primero de esos dos tipos pertenecen especialmente los tabúes y las prácticas mágicas. Por ejemplo, cuando en algunas tribus se prohíbe comer huevos o cuando alguien atraviesa con una aguja el cuerpo de un muñeco para producir —según espera— la muerte de un enemigo, nos hallamos en presencia de actos vinculados con el mismo transcurrir de la vida cotidiana, insertos en la existencia y, como tales, diacrónicos en cuanto comportamientos. A la inversa, los rituales del segundo tipo enunciado, que —como el ya referido Shalako— son conmemorativos, introducen en el tiempo histórico —la diacronía— los modelos mitológicos ubicados fuera del tiempo —la sincronía—, en esa especie de eternidad propia del mundo sagrado de los antepasados, o, si se prefiere, en el eterno retorno. Por lo tanto, es a ese segundo tipo de ritos al que se aplica con toda exactitud el carácter sincro-diacrónico acerca del cual Claude Lévi-Strauss ha proporcionado utilísimas explicaciones.[3] Recordemos que el punto de vista adoptado en esta materia concierne a las relaciones estructurales. Pero advirtamos también que, aun desde ese ángulo, se pone de manifiesto un aspecto sintético de rituales que, por estar vinculados con la mitología, son esencialmente ritos religiosos. Ya tendremos oportunidad de reencontrar, en el curso del planteamiento de nuestro problema —que, sin embargo, es de otro género— esa característica fundamental de los ritos religiosos. Insistiremos en otra función sintética, pero es interesante observar que los ritos religiosos revelan de algún modo, en virtud de la coincidencia que establecen entre el orden sincrónico y el orden diacrónico, su ca-

3 C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, págs. 313-23.

racterística más fundamental, que radica en esa función sintética.[4]

De todos modos, cualquiera que sea el punto de vista adoptado, es necesario partir de una cierta clasificación de los ritos que presente a unos como constitutivos y a los otros como sintéticos. Por de pronto, todos los estudios y reflexiones acerca de las creencias o los comportamientos rituales estuvieron relacionados con la distinción clásica entre magia y religión, y las teorías, en su mayor parte, intentaron superar tal delimitación, o bien procuraron tomarla como punto de partida. Si, además, retomamos la clasificación fundada en los caracteres positivos o negativos de las prescripciones rituales, habremos completado las líneas básicas de nuestra investigación, que, especialmente, aspira a poner orden en un dominio en que las oposiciones y las síntesis amenazan con inducirnos a error en lo relativo a las funciones. Repitamos entonces la pregunta: ¿pueden las distintas categorías de ritos explicarse por la necesidad que tiene el hombre de asumir, en una u otra forma, la condición humana?

Partamos del simple hecho de que todas las sociedades primitivas poseen ritos. Inclusive podríamos afirmar, con mayor exactitud aún, *que se los encuentra en todas las sociedades humanas*, o, al menos, en aquellas en que el avance de los conocimientos científicos y la elaboración de filosofías abstractas *no han llevado a dudar de la eficacia de las costumbres tradicionales*. Es posible, pues, suponer que el rito cumple, en cuanto tal, una función.

¿*Por qué* los hombres *no* se han limitado a perfeccionar su equipamiento técnico? ¿Por qué otra cosa sería, si no porque la humanidad no pudo aceptarse a sí misma desde un principio *como un puro dato*? El hombre está dotado de conciencia, y eso es lo que mejor lo distingue del animal. En tanto que el comportamiento de este se halla en gran medida determinado por el *instinto* —es decir, por reglas que son comunes a toda la especie—, el hombre debe, en cambio, elegir casi siempre por sí sus propias reglas. En relación con la condición animal, la condición humana se define por un menor condicionamiento. En todo caso, si se prefiere, es al hombre mismo a quien teóricamente corresponde definir su propia condición. De hecho, en la totalidad de los grupos sociales que hemos conocido, la libertad para determinarse individualmente está en buena parte restringida por reglas rigurosas que constituyen la estructura

4 Cf. J. Cazeneuve, «Spectacles rituels et changement culturel dans le Nouveau-Mexique et l'Arizona», *Echanges et communications* (misceláneo en homenaje a C. Lévi-Strauss), París: Mouton, 1970, págs. 502-11.

misma de la vida social. Es comprensible que Bergson haya podido considerar esas reglas como una especie de seudoinstinto, como una creación artificial pero casi espontánea que tendía a reemplazar a un instinto insuficiente.[5] Ciertamente, no hace falta aceptar la metafísica bergsoniana para reconocer que las sociedades, aun las que parecen primitivas —y sobre todo ellas—, envuelven a los individuos en una red de normas que los condicionan. «Si el hombre es fundamentalmente un animal social —escribió G. Davy—, también es un animal que tiene el instinto de la norma».[6] Todo ocurre como si la humanidad, apenas aparecida sobre la tierra, hubiera sentido que le era necesario sofocar la individualidad —es decir, lo que la distinguía de la animalidad— y someterla a la dominación del grupo, imponiendo a la libertad el freno de las normas. ¿Por qué habrá querido el hombre restringir lo más humano que había en él?
La psicología moderna ha concedido mucha importancia a la angustia, y a menudo ha visto en ella una de las características de la humanidad, con el mismo derecho que la libertad y la conciencia individual, cuyo precio constituiría en alguna medida. La angustia —ha dicho Juliette Boutonier— es a un tiempo «la emoción de lo posible» y «la emoción de la libertad».[7]
Admitamos que la libertad y la conciencia individual, que separan a la humanidad de la animalidad, sean al mismo tiempo una fuente de angustia. Si tal es el caso, el hombre se hallará ante la opción de buscar hasta donde le sea posible un alivio para su angustia mediante el enmascaramiento de todo cuanto le revele su situación indefinida, o, por lo contrario, aceptar la angustia para conservar y promover aquello que lo hace superior. En un caso, procurará forjarse una condición humana definida por medio de reglas en un mundo estable; en el otro, considerará fuente de poderío todo cuanto constituya un símbolo de lo no condicionado. Le queda, por último, una tercera solución, en que se sintetizan —o, más exactamente, hallan su punto de equilibrio— las anteriores: establecer reglas que se relacionen con una potencia incondicionada, que sería un arquetipo extrahumano de la condición humana sin angustia.
En el primer caso procurará realizar el ideal de un ser que no tenga que afrontar responsabilidades ni tomar iniciativas; intentará envolverse en una red de normas tan precisas como el instinto mismo del animal; en ellas encontrará seguridad y, de algún modo, se adormecerá. Pero ese ideal —si es que así pue-

5 H. Bergson, *Les deux sources de la morale et la religion*, págs. 22-23.
6 G. Davy y A. Moret, *Des clans aux empires*, págs. 17-18.
7 J. Boutonier, *L'angoisse*, pág. 291.

de calificárselo— resulta inaccesible por muchas razones, todas las cuales parten del simple hecho de que el hombre es y sigue siendo un hombre. Por de pronto, la norma es contingente: la elección de este o aquel sistema de organización varía según las sociedades, y en cada sociedad puede modificarse en el transcurso de la historia. Además, siempre será posible transgredir esas normas: así como se las observa, así también se las puede desobedecer. Fuera de ello, el hombre está sometido al devenir, de lo cual es consciente. Pasa de la infancia a la adolescencia, luego a la edad madura y la vejez, se casa, es padre. No se incorpora a un sistema de vida más que para dejarlo; la sociedad no puede asignarle un lugar inmutable. Y al final de su carrera encuentra la muerte, con la cual se derrumba todo lo que pudo fijarlo. En conclusión, su actividad misma no podría ser regulada de manera absoluta, como no fuera en un mundo al que se supusiera estático. El primitivo sabe muy bien que en el universo existe cierta regularidad. Y aunque no se plantee el principio del determinismo, aplica su propia experiencia: sabe que el sol se levanta y se esconde cada día, que las plantas y los animales se distribuyen en determinadas especies, que hay, en fin, un orden natural. Pero ocurre que a menudo un objeto o un acontecimiento insólitos vienen a ponerlo todo, nuevamente, entre signos de interrogación. Un eclipse o un monstruo constituyen para él revelaciones de una realidad opuesta al reinado de la regla. En suma: si suponemos que el hombre, angustiado por su propia naturaleza, procuró instituir por medio de normas un sistema cerrado en cuyo interior pudiese considerarse tan bien guiado y sostenido como lo está el animal por su instinto, no hay duda de que debía sentir constantemente amenazado ese equilibrio que con tanto esfuerzo logró elaborar. Dicho de otro modo: todas las fallas del sistema dejaban pasar una luz que lo arrancaba del sueño en que sus normas tendían a sumergirlo. De igual modo despertaba su angustia, y de inmediato esa angusia señalaba la distancia existente entre la norma y el verdadero instinto, entre la cultura y la naturaleza. Automáticamente, todo lo que podía poner en pie esa angustia, todo lo que amenazaba el orden —por ejemplo lo insólito, el devenir, lo anormal—, se convertía en un símbolo de cuanto hay de irreductible en la condición humana. Era natural entonces que el primitivo tratase de reaccionar, rechazando esos mismos símbolos por medio de un acto simbólico. Así es que algunos ritos pueden haber tenido origen en el deseo de preservar de toda asechanza el ideal de una vida íntegramente gobernada por las normas, una vida sin imprevistos ni an-

gustia, una condición humana —en suma— estable, bien definida, que ya nunca plantease problemas. El sentimiento de lo que amenazaba el orden, de lo que volvía a poner en cuestión a esa humanidad que había sido aplacada por la norma, era, por cierto, la angustia, pero también la percepción de algo desconocido, de algo irreductible, de una realidad que era «otra cosa». Puede decirse que era el sentido de lo sobrenatural, de lo numinoso. Seguramente, la angustia no siempre es eso; pero, en la medida en que ella conduce al rito, la caracterizaríamos sin duda bastante bien si dijésemos que aparece como el signo del contacto con lo numinoso.

El término «numinoso» es una creación de Rudolf Otto.[8] Esta palabra —por lo demás correctamente construida— tiene la ventaja de ser más amplia que las de *mana* o «sagrado», ya que las incluye. Sería, en efecto, inexacto afirmar que Rudolf Otto restringe su empleo a la esfera de lo sagrado, como a menudo parece creerse.[9] Lo numinoso corresponde, en su opinión, a un «sentimiento originario y específico», del cual la noción de lo sagrado no sería sino el resultado último.[10] Indudablemente, la expresión «potencia sobrenatural» podría haber tenido preferencia sobre el término «numinoso». Pero lo sobrenatural es más bien un concepto de orden intelectual, que se obtiene por antítesis a partir de la idea de ley natural. Por lo contrario, el término «numinoso» sugiere una impresión directa, una reacción espontánea frente a una potencia que, posteriormente, podrá ser considerada sobrenatural.

Según Otto, la primera característica de lo numinoso consiste en que es misterioso. Es posible que luego se combine con elementos racionales, pero siempre lo numinoso se revela como *mysterium*. Y, ciertamente, si el hombre no llega a establecerse en una condición humana bien definida por medio de un conjunto de reglas es porque, a causa de todo lo que hace imposible el ideal de estabilidad absoluta, huye de sí mismo. Los símbolos de aquello que de ese modo despierta la angustia son, por lo tanto, experimentados como misteriosos. Se los puede llamar «numinosos».

No se crea, sin embargo, que los únicos ritos posibles son aquellos que ahuyentan lo numinoso a fin de preservar de todo daño una condición humana aprehensible, susceptible de reducción a un orden, a una regulación. En efecto, si bien lo numinoso se presenta como angustiante, la huida no es —em-

8 R. Otto, *Le sacré*, pág. 22.
9 Cf. R. Will, *Le culte*, pág. 38.
10 R. Otto, *op. cit.*, pág. 21.

pero— la única actitud que provoca. Como asegura Otto, el *mysterium* es a un tiempo *tremendum* y *fascinans*. Lo *tremendum* caracteriza al elemento inquietante de lo numinoso: motiva el sentimiento de terror que induce a rehuirlo. Lo *fascinans* [11] es lo que, contrariamente, hace que se lo desee por él mismo,[12] que se sienta inclinación hacia él y que, en ocasiones, se procure identificarse con él. En todo lo que escapa a la regla, en lo que sobrepasa la condición humana definida por el orden absoluto, el hombre alcanza a distinguir, en efecto, el sello de la potencia. Lo que amenaza las normas y las trastrueca es, también, lo más fuerte. Por lo tanto, los símbolos inquietantes son los mismos que, a la vez, parecen evocar posibilidades ilimitadas. De ese modo, es natural que algunos ritos sean, a la inversa de los precedentes, acciones simbólicas enderezadas a capturar y manejar la fuerza numinosa. Pero esos ritos suponen una renuncia a la condición humana definida; con ellos, el hombre permanece inaprehensible para sí mismo: ellos lo cuestionan.

En resumen, las alternativas son dos: una consiste en el intento de fijar la condición humana en un sistema estable, cercándola con reglas, y en tal virtud se apelará a los ritos para alejar de ese sistema todo lo que simbolice su imperfección; la otra, en cambio, radica en colocarse simbólicamente en el mundo de la potencia absoluta, irreductible a la regla, en cuyo caso la «condición» humana propiamente dicha ya no existe.

Pero, en la primera alternativa, la condición humana determinada por el hombre queda, por lo mismo que este ha renunciado a la potencia numinosa, huérfana de fundamento, y carece de realidad a los ojos del primitivo. Ello es así porque la regla es lo general, lo abstracto. Inversamente, lo individual, lo excepcional, goza de una existencia concreta que se manifiesta por sí misma. La condición humana fijada mediante reglas seguirá siendo una creación artificial, cuya validez solo descansa, en resumidas cuentas, sobre el hombre mismo. ¿Cómo no habría de sentirla precaria el primitivo? ¿Cómo no habría de tener la sensación, por lo contrario, de que lo ajeno a las reglas, lo que se manifiesta como excepcional, asume mayor realidad y se basta a sí mismo?

Es, por consiguiente, natural que haya experimentado la necesidad de resolver la oposición entre la condición humana abstracta y la realidad individual concreta —entre el orden y la

11 *Ibid.*, caps. IV y VII.
12 *Ibid.*, pág. 59.

potencia numinosa— por medio de una síntesis, que tampoco hubiera podido realizarse de algún modo que no fuera simbólico. Para ello era necesario apelar a ritos que diesen a la condición humana un fundamento distinto del de ella misma, que la hiciesen formar parte de una realidad trascendente. Era iniciar la marcha por el camino de la religión.

Así, ante la pregunta sobre el motivo que determinó en las sociedades la necesidad del rito, sentimos inclinación a pensar que el hombre, angustiado por vivirse como un misterio para sí mismo, se dividió entre el deseo de fijar mediante reglas una condición humana inmutable y la tentación opuesta de permanecer más potente que las reglas, de traspasar todos los límites. El ritual podía proporcionar tres soluciones. De ellas, las dos primeras eran contradictorias y desembocaban en renunciamientos: abandonar la potencia para encerrarse en una condición humana que no se afirmase más que en sí misma, o bien procurar la potencia renunciando a inmovilizarse en una situación estable sin angustia. La tercera alternativa entrañaba una superación, una transposición —o, mejor aún, una sublimación—, y consistía en fundamentar la conciencia humana, definida y estable, en una realidad trascendente. En la primera solución, lo numinoso debía ser apartado como algo impuro; en la segunda, debía ser manejado como un principio de potencia mágica; por último, en la tercera se presentaba con el carácter sobrehumano de lo sagrado, de aquello que constituye el núcleo de las religiones.

Es evidente, por lo demás, que aunque esos ritos puedan ser entendidos por nosotros como respuestas a tales problemas, el hombre que los cumple no necesariamente tiene conciencia clara de ello. El no se guió ciertamente por especulaciones metafísicas. Experimentar la angustia no significa conocer sus causas. Es posible experimentar desamparo sin saber por qué, y ello no impide que se busque a ciegas una tabla de salvación. Cuando los psicoanalistas presentan ciertos ritos como una reacción destinada a resolver los problemas que plantea el complejo de Edipo, no es necesario que añadan que tales ritos no suponen en modo alguno el conocimiento de ese complejo, ni que el proceso del que son consecuencia se desarrolla en el inconsciente. No será tampoco difícil admitir que los esfuerzos de la humanidad para hallar un equilibrio entre la pura determinación y la pura posibilidad permanecen tan desconocidos para ella como las condiciones mismas de su aparición sobre la tierra. Consideremos al hombre primitivo: no es un filósofo, pero tampoco un animal, a menos que se lo llame, por lo con-

trario, «animal metafísico». Y aunque no se formule preguntas está consagrado a una existencia abierta a la búsqueda, que no se halla inscripta en el solo hecho de ser un hombre, como podría estarlo la de la hormiga en las leyes de su especie. ¿Cómo no habría de sentirse oscuramente turbado por el peso de las posibilidades que se le ofrecen, a la vez que reconfortado por una vida social que, en tanto clausura algunas de esas posibilidades, le fija un lugar, lo establece en un papel bien definido? Debe estar —se alegará— lo bastante absorbido por la preocupación de subsistir, por todas sus necesidades materiales, como para experimentar cualquier otra inquietud. Sí, seguramente, *a priori*, podría ser así. Pero los primitivos ejecutan ritos; es un hecho. Y esos ritos, incluso cuando tienen la finalidad expresa de proporcionar bienes materiales —alimentos, por ejemplo—, demuestran la existencia de cierta comprensión de las relaciones entre lo que puede proveer al hombre de una condición estable y las potencias del más allá. Ya veremos, al estudiar algunos documentos etnográficos, cómo lo numinoso aparece al principio con carácter de impuro en la superstición —es decir, en una situación de reacciones opuestas—. Por lo tanto, en ese nivel —el de la superstición— estudiaremos los ritos —del tipo tabú y purificación— que tienen por objeto rechazar la impureza y proteger contra ella la condición humana sin angustia (tema de la segunda parte de esta obra) y los ritos mágicos (en la tercera parte), que expresan —siempre en el nivel supersticioso— la actitud antitética, por la cual se acepta instrumentar la impureza a cambio de un abandono de la quietud del condicionamiento. Pendiente de examen (para la cuarta parte) quedará la tercera actitud ritual, aquella que, por encima de estas contradicciones y ya no en el terreno de la superstición sino en el de la religión, procura hallar el punto de equilibrio en una síntesis de lo condicionado y lo incondicionado por medio de una referencia a lo sagrado, es decir, a cierta trascendencia.

# Segunda parte. La impureza

# 4. Los aspectos de la impureza

Si es verdad que en la angustia el hombre experimenta su propio misterio, es natural entonces que ante todo procuremos esclarecer el sentido del ritual iniciando el estudio de los ritos por aquellos que corresponden a reacciones de rechazo ante el principio angustiante o sus símbolos. La forma más espontánea de protección contra lo inquietante es, verosímilmente, el movimiento que consiste en alejarse e inclusive huir.

Los ritos concordantes con esta tendencia hacen aparecer lo numinoso bajo su aspecto de impureza, es decir, bajo uno solo de sus atributos antitéticos —el otro, el de la potencia, será tratado en la tercera parte de esta obra, cuando estudiemos los rituales mágicos—. Pero lo que deberíamos dejar demostrado, a lo largo de estas dos partes, es que la impureza y la potencia mágica, a las que se hace objeto de prácticas diametralmente opuestas, no son más que las dos caras de un solo y mismo principio: lo numinoso. Y en el estudio de las reacciones ante la impureza, así como en el siguiente acerca de la magia, podremos ver en qué consiste, en el fondo, lo numinoso. Quedará definido, a través del análisis mismo de los rituales, cómo el principio que se opone al ideal de una condición humana establecida por reglas —aparecerá, pues, como lo incondicional—. Lo que se rechaza en cuanto impureza y lo que se reclama en cuanto potencia mágica son por igual los símbolos de todo lo que conspira contra las reglas —en primer lugar la normatividad social, humana, pero también las reglas y leyes propias de todas las cosas—. Es que el orden natural constituye el símbolo del orden humano, y, en materia de ritos, lo que vale para una realidad vale también para su símbolo, y viceversa.

Veremos, pues, para empezar, cómo la impureza —a la que algunos ritos tienen por misión apartar del hombre— se identifica, en última instancia, con lo excepcional, lo anormal, lo insólito. Ello se apreciará con claridad en el estudio de los tabúes vinculados con los principios manifiestos de desorden, lo mismo que en el análisis de los tabúes que encuentran justifi-

cación en los principios de inquietud constituidos por los conflictos del inconsciente. Igual evidencia surgirá del examen de las situaciones particulares que determinan una especie de «inflación» de los tabúes. Inmediatamente después se comprobará que la explicación de las purificaciones se fundamenta en principios idénticos a los del tabú, ya que no son otra cosa que el aspecto ritual positivo, activo, de la misma reacción de rechazo. Por último, al final de esta segunda parte, las características de la impureza quedarán confirmadas mediante el estudio de los ritos de pasaje, que permitirá apreciar cómo el cambio, al igual que lo insólito, es una impureza. En suma: lo numinoso se revela por doquier, en el conjunto de los ritos concernientes a la impureza, como el principio incondicionado que amenaza el orden necesario para el establecimiento de una condición humana sin angustia.

Casi todos los etnógrafos que se han interesado en el comportamiento de los hombres frente a lo que no es sentido como natural advirtieron, en los pueblos estudiados, una actitud muy semejante a la que solemos llamar superstición.

Las declaraciones que hizo a Rasmussen un chamán esquimal nos darán una noción bastante clara de los sentimientos que experimentan los primitivos acerca de lo sobrenatural.

«Nosotros no creemos —decía—: tenemos miedo». Y agregaba: «Por eso nuestros padres heredaron de sus padres todas las antiguas reglas de vida que se basan en la experiencia y la astucia de las generaciones ( . . . ) Cualquier cosa que sea insólita nos da miedo ( . . . ) Por eso conservamos nuestras costumbres».[1] Así, según estas confesiones, el primitivo siente innumerables temores cuya marcada similitud con la angustia no sería difícil demostrar, y lo insólito ocupa un lugar dominante entre las causas —reales o imaginarias— de ese miedo. La defensa contra tales aprensiones consiste en observar las reglas, que se hallan especialmente indicadas en virtud de que reproducen lo que se hacía antiguamente. Pues bien: lo insólito no es, precisamente, más que lo discordante respecto de aquello que estamos acostumbrados a ver. Aquí nos hallamos, por lo tanto, en presencia de reglas que protegen al hombre contra lo que se evade del orden normal.

Todo lo que se revela fuera de regla, así en la sociedad como en el universo, es una especie de epifanía de lo numinoso. En relación con el ideal de una vida sin angustia y conforme a un

1 K. Rasmussen, «Intellectual culture of the Iglulik Eskimos», *Reports of the fifth Thule expedition*, pág. 56.

orden inmutable, lo numinoso y sus símbolos se presentan como impurezas que deben mantenerse apartadas. Los ritos que contribuyen a hacerlo pueden ser positivos o negativos. Pero, si se desea clasificar los hechos concernientes, todo indica que se ganaría en claridad si se los distribuyera en tres categorías. La finalidad del primero de estos grupos de ritos consiste en prohibir todo contacto con lo que se halle impuro. Se trata de ritos simples, cuyo tipo es el tabú, y son de orden estrictamente negativo.

El segundo agrupamiento que consideraremos comprende ritos que, por lo general, salvan las imperfecciones de los primeros; tienen por objeto neutralizar los contactos con la impureza y eliminar la mancha que de algún modo haya podido producirse, tanto porque las interdicciones —los tabúes— no hubiesen sido respetados como porque, pese a la estricta aplicación de los tabúes, la existencia humana vuelve inevitable cierto tipo de contaminación. La purificación es, por lo tanto, el tipo y el principio general de estos ritos.

Finalmente, para facilitar la exposición, es posible clasificar por separado, en un tercer grupo, los ritos que se relacionan con las impurezas derivadas del devenir. En efecto: aun cuando la regla sea fija y abarque perfectamente la vida del primitivo, la realidad a la que se aplica se halla por fuerza en movimiento. El hombre pasa, en el curso de su destino, de un estado a otro, de un universo de reglas a otro. Una de las características esenciales de sus reglas de vida radica, pues, en que ellas son siempre desbordadas por el tiempo. De ese modo la regla contiene en sí misma una impureza, que reside en el hecho de ser transitoria. Existen ritos que remedian ese vicio constitucional. En rigor, sería posible ubicar tales ritos entre los precedentes, ya que, al fin de cuentas, tienen la misión de evitar o neutralizar una mancha y, en la mayoría de los casos, están compuestos por interdicciones y purificaciones. Pero, aparte de que por lo general asumen una forma específica, se los reconoce en virtud de ciertos rasgos que les son comunes, originados en el hecho de que todos ellos significan una reacción ante la mancha que la norma, a causa de su situación en el devenir, lleva en sí misma.

Las tres categorías de ritos que acabamos de enumerar tienen un mismo objeto: preservar de lo numinoso un ideal de vida perfectamente estable y regulado. En tal virtud, todos ellos consideran lo numinoso como una impureza.

Más que por medio del razonamiento, lo impuro se conoce a través de la impresión particular que directamente produce.

Por cierto que R. Otto no se engañaba al pensar que el horror específico suscitado por lo numinoso viene a reunirse en este caso con el natural sentimiento de repulsión que provocan en el hombre ciertos objetos, en particular algunos alimentos. Entre esa aversión física y el estremecimiento que hace rehuir lo numinoso debe haber mediado una contaminación. «Según la ley en cuya virtud los sentimientos que se corresponden se atraen, lo impuro "natural" ha debido filtrarse en el dominio de lo numinoso y desarrollarse en él».[2] Otto cita como ejemplo la sensación que experimentamos ante el derramamiento de sangre, emparentada a la vez con la repulsión y el horror.

La exactitud de esta interpretación puede verificarse, por lo que concierne a las interdicciones rituales primitivas, al consultar cuanto los etnógrafos nos han dicho acerca del tipo de sentimiento que por lo general experimentan los salvajes ante el incesto, y a propósito de la fuerza que adquiere el tabú con que casi universalmente es condenado ese acto. Es tal el rigor de esa prohibición, que hubo quienes, como San Agustín, Lowie y Westermarck,[3] llegaron a suponerla impulsada por un instinto. La palabra misma, *incestus*, designaba lo que es «ritualmente impuro» por excelencia. Entre los ila de Rodesia el incesto es llamado «malweza», vocablo que designa una cosa «horrible».[4]

Esta aversión cercana a la náusea con que los primitivos se apartan de la impureza proporciona el tema común de los ritos que vamos a considerar: ellos corresponden a una actitud, al principio espontánea, por lo cual lo numinoso es percibido en forma directa solo bajo su aspecto repulsivo.

2 R. Otto, *Le sacré*, pág. 171.
3 Cf. un resumen de estas teorías en Raglan, *Le tabou de l'inceste*, pág. 109.
4 E. W. Smith y Dale, *The Ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, pág. 347.

# 5. El tabú de la impureza

La reacción más simple ante lo que se revela como impuro consiste —ya lo dijimos— en alejarse, en apartarlo. En tal sentido, lo impuro se convierte en el objeto de esas interdicciones que nos hemos acostumbrado a llamar tabú, palabra que la etnografía tomó de las lenguas polinésicas y que, en realidad, expresa a un mismo tiempo el rito negativo que constituye la prohibición y la cualidad misma de lo que es alcanzado por esta. Durkheim señaló, con razón, que es «enojoso transformar de este modo en término genérico una expresión estrictamente local y dialectal».[1] Pero, aunque considera preferible decir «prohibiciones» o «interdicciones», admite que es difícil renunciar al empleo de un vocablo consagrado por el uso.

Hechas estas reservas, ¿qué sentido debemos atribuir al término? Según Junod, por él se designa «todo objeto, todo acto, toda persona que signifique un peligro para el individuo o la comunidad y que, en consecuencia, debe ser evitado, en cuanto ese acto, ese objeto o esa persona caen bajo los alcances de algo semejante a una prohibición».[2] Evidentemente, esta definición es demasiado amplia, puesto que podría aplicarse tanto a los peligros manifiestos —el fuego o los animales feroces, por ejemplo— como a nuestras propias prohibiciones legales. Sería preferible decir que el tabú es una prohibición carente de justificativo racional, pese a lo cual exhibe una vigencia regular en un grupo social determinado. Tabú se llama, igualmente, aquello que resulta objeto de esa medida.

En este sentido puede aceptarse la distinción hecha por S. Reinach entre el tabú y los demás tipos de interdicción: el tabú no es motivado; la represión que lo hace obligatorio no es debida a la intervención de un tercero, y el peligro que señala no es manifiesto.[3] Para ejemplificar los tabúes puede citarse

1 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pág. 428. Sobre las variantes de la palabra tabú en Polinesia y su etimología, cf. H. Webster, *Le tabou*, pág. 13. Los maoríes, por ejemplo, dicen *tapu*.
2 H.-A. Junod, *Moeurs et coutumes des Bantous*, vol. II, pág. 516.
3 S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, vol. I, págs. 2-3.

una interdicción a la que se someten los indígenas de Nueva Caledonia, por la cual se veda tomar los frutos de un árbol en cuya proximidad el dueño haya clavado una estaca rematada por un grueso caparazón de molusco,[4] o el hecho de que nadie pueda tocar la persona del rey de Tahití.[5] Pero cuando se nos informa que en una tribu bantú de Sudáfrica las mujeres no tienen derecho a comer huevos,[6] ya no podría decirse que se trate de un tabú, puesto que la interdicción está justificada por un motivo que, aunque mal fundamentado, no escapa del orden natural de las cosas: en esa tribu se considera que el huevo es un afrodisíaco, y se teme que sus efectos impulsen a las mujeres a la infidelidad.

Sin embargo, es posible que para caracterizar el tabú no baste con atenerse a las precedentes diferenciaciones, porque en tal caso podría caerse en la tentación de asimilarlo a las prohibiciones mágicas basadas en la homeopatía, en las cuales no interviene la noción de impureza. Por ejemplo, los esquimales de la zona del mar de Baffin prohíben a sus niños ciertos juegos de cordeles, pues, si estos lo empleasen, correrían el peligro, una vez adultos, de engancharse los dedos en la línea del arpón.[7]

Frazer denomina «tabúes homeopáticos» [8] a estas interdicciones. Tal designación fue adoptada por otros autores, entre ellos Junod.[9] Ahora bien: el principio que se encuentra en la base de estas prácticas es una simple aplicación del mecanismo de la acción simbólica, como veremos más adelante en relación con la magia. No se trata, en estos casos, de repeler lo numinoso ni de preservarse de su contacto. Podría discutirse si la palabra «tabú» es aplicable a las interdicciones de este tipo. En realidad, cada uno tiene el derecho de dar a ese término la amplitud que le plazca, pero parece más conveniente limitar la expresión a prohibiciones que se refieran a lo numinoso mismo. En primer lugar, este es el uso más corriente, y, en segundo lugar —y especialmente—, la interdicción a la que Frazer llama «tabú homeopático» cuenta, en rigor, con moti-

4 F. Sarasin, *La Nouvelle-Calédonie et les îles Loyalty*, pág. 50.
5 W. Ellis, *Polynesian researches*, t. III, pág. 102.
6 B. J. F. Laubscher, *Sex, custom and psychopathology*, pág. 83. Cf. también M. A. Condon, «Contribution to the ethnography of the Basoga-Batamba Uganda protectorate». *Anthropos*, pág. 946.
7 F. Boas, «The Eskimo of Baffin-land and Hudson Bay», *Bulletin of the American Museum of Natural History*, pág. 161.
8 J.-G. Frazer, *Les origines magiques de la royauté*, pág. 53.
9 H.-A. Junod, *op. cit.*, vol. II, pág. 517. Mas Webster no comparte esa opinión (*Le tabou*, pág. 19).

vos. Podría decirse que el pequeño esquimal se abstiene de jugar con cordeles porque ese juego supone —en el plano simbólico— consecuencias desgraciadas para el manejo del arpón. Ese motivo no nos parece válido, pero de todos modos descansa en cierto razonamiento. Se trata de un error en el terreno de la causalidad, de una intervención del pensamiento simbólico, mientras que el verdadero tabú se justifica únicamente por la aversión hacia lo numinoso. Una vez más, esta cuestión se examinará más detalladamente a propósito de la magia, pues afecta las relaciones entre la magia y el tabú. Por el momento queremos obtener precisiones sobre lo numinoso, averiguando para ello cuáles son los ritos que lo repelen como una impureza. Debemos, por lo tanto, limitarnos a la prohibición pura.

Para saber qué es la impureza hay que circunscribirse a estudiar los ritos que aventan lo numinoso; hay que limitarse, pues, al tabú de la impureza.

En principio, este se distingue del tabú homeopático por una característica que le es esencial y debe ser puesta de relieve inmediatamente. Hay en el segundo —por ejemplo en la interdicción de jugar con cordeles— un vínculo de similitud entre la interdicción y la consecuencia temida. Si el niño juega con cordeles se enredará los dedos en el arpón. Por lo contrario, en el tabú de la impureza —al que muy bien podemos llamar el verdadero tabú— no existe una medida común entre el acto prohibido y su consecuencia. Quien toca al rey de Tahití no incurre en un acto que por sí mismo suponga para él un peligro particular: teme solamente el contacto con lo numinoso, y ese peligro es el mismo para cualquier otro tabú. El tabú homeopático se enuncia de este modo: «No juegues con cordeles si no quieres ser inhábil para manejar el arpón». El tabú real dice: «La persona del rey es intocable». Es posible, no obstante, que aun en el verdadero tabú se precise la pena que castigará la transgresión: muerte, desdicha en general, hinchazón del cuerpo. Esta última forma de condena se halla muy difundida entre las creencias primitivas. Para los papúas de Amboina, violar los tabúes de propiedad es causa —según dicen— de la hinchazón y la muerte del culpable. En Tonga «el pueblo cree firmemente que si alguien contraviene un tabú (. . .) el hígado o alguna otra víscera se le hinchará y llenará de quistes».[10] En todos estos casos, la pena no parece guardar relación con la naturaleza misma del acto prohibido. Esta

10 W. Mariner, *Histoire des naturels des îles Tonga ou des Amis, rédigée par John Martin sur les indications de William Mariner*, vol. I, pág. 215, nota 1.

sigue siendo muy genérica. Por eso ha podido decirse que el tabú es un «imperativo categórico».[11] Durkheim lo reconocía, y veía en ello una diferencia esencial entre el tabú propiamente dicho y las interdicciones homeopáticas, «máximas utilitarias, primera forma de las prescripciones higiénicas y médicas»,[12] pese a lo cual aceptaba que esta distinción, aunque necesaria para la teoría, no era fácil de establecer en los hechos. En verdad, no todos los autores han reconocido el carácter categórico de la interdicción en el verdadero tabú. Por ejemplo, Marillier [13] no cree que el carácter de obligación absoluta sea una cualidad propia del tabú. Según él, lo que ocurre es que se ha adaptado, simplemente, a la evolución general del conjunto de las costumbres sociales. Originariamente el tabú habría obedecido a motivos religiosos; y solo cuando aquellos fueron olvidados —piensa este autor— concluyó por asumir su apariencia de imperativo categórico. Pero esta interpretación, si bien tiene el mérito de advertir que el tabú quizá no pertenezca exactamente al mismo orden que la obligación moral concebida a la manera kantiana, nada modifica en cuanto a la distinción entre el verdadero tabú y la prohibición homeopática. El tabú se explica y justifica en función de las características generales de lo numinoso impuro. Por eso, precisamente, la sanción que lo acompaña no está unida por una asociación de símbolos con este o aquel acto particular. Nada se le parece, salvo esa misma angustia de que está henchido lo numinoso, mientras que la sanción del veto homeopático apenas supone —como escribió Durkheim— «la absolutamente laica noción de propiedad».[14] Para resumir: esta es «analítica», en tanto que la sanción del tabú es «sintética».[15]

De un modo general, podría decirse que la transgresión de un tabú «trae desgracia»; y ello es así hasta tal punto que cuando se produce una desgracia se comienza a indagar qué falta de esa especie pudo haberla provocado. Esta es una reacción generalizada entre las sociedades primitivas.

Cuando sabe que un tabú fue violado, el primitivo espera un contratiempo. Por lo común no sabe cuál, pero tiene la sensación de que, puesto que las reglas fueron comprometidas por

11 Cf. S. Freud, con quien coincide en este aspecto Van der Leeuw (*La religion dans son essence et ses manifestations*, págs. 36-37).
12 E. Durkheim, *op. cit.*, pág. 430.
13 L. Marillier, «Notes sur la coutume, le tabou et l'obligation morale», *Entre camarades, passim.*
14 E. Durkheim, *op. cit.*, pág. 430.
15 Cf. G. Gurvitch, *Essais de sociologie*, pág. 190.

el contacto con una realidad que se les opone, se ha hundido en un mundo en el que ya nada goza de garantías. Los basutos nombran la felicidad y la pureza con una misma palabra. Los kikuyu piensan que el pecado tiene por consecuencias la enfermedad, la muerte u otras diversas calamidades. Pero el pecado, en su concepto, es una transgresión a los vetos rituales, y de ningún modo una falta moral. Robar o mentir no son pecados, de manera que no atraen tales desdichas. Son esos mismos kikuyu quienes llaman *thahu* al estado de una persona que, a raíz de ciertas circunstancias y en especial por infringir determinados ritos, está condenada al infortunio. Generalmente el *thahu* se manifiesta como enfermedad, pérdida de peso o afecciones cutáneas. Hobley compara ese estado con el de las personas que en Polinesia son alcanzadas por el tabú.[16] De hecho, se trata ciertamente de lo mismo: el *thahu* es el estado de la persona impura y que, como portadora de una mancha, se encuentra expuesta a todas las desdichas. Entre los tlingit, no cremar a un muerto desencadena el mal tiempo,[17] y, en general, «todo abandono de las costumbres heredadas, toda cosa extraordinaria, se designa con el nombre de *chlakass* y se la considera la causa universal de cuanta catástrofe pueda sobrevenir: mal tiempo, enfermedad, derrota en la guerra, fracaso en la cacería, etcétera».[18]

La inquietud que hace temer una desdicha cuando la violación de un tabú expande la impureza recuerda curiosamente la angustia del neurótico que hubiese dejado de ejecutar alguno de sus rituales obsesivos. La diferencia reside en que, por lo general —esta es la opinión de Freud— el primitivo teme un castigo para su propia persona o para su clan, en tanto que el neurótico cree que la desgracia pende sobre un determinado individuo de su relación.[19] Pero el neurótico, exactamente igual que el primitivo, intuye una desgracia inminente, una amenaza. «Todo lo que alcanzan a explicar los enfermos obsesivos es que tienen el presentimiento indefinido de que la transgresión sería causa de un grave perjuicio para algunas de las personas que los rodean. No son capaces de indicar a qué tipo de perjuicio se refieren».[20] Para los primitivos la sanción

16 C. W. Hobley, «Kikuyu customs and beliefs. Thahu and its connection with circumcision rites», *JAI*, pág. 429.
17 A. Krause, *Die tlinkit Indianer. Ergebnisse einer Reiser nachder Nordwest küste von Amerika und der Beringstrasse*, pág. 231.
18 *Ibid.*, pág. 300.
19 S. Freud, *Totem et tabou*, pág. 102.
20 *Ibid.*, pág. 44.

se desencadena al transgredirse la interdicción; ello ocurre de manera directa, o bien indirectamente por intermedio de un espíritu irritado. Esto en nada modifica la naturaleza del tabú, ya que para el caso los espíritus ancestrales intervienen manifiestamente a título de guardianes de las tradiciones, de modo que, en definitiva, siempre es el quebrantamiento de la regla establecida el hecho que provoca la sensación de una desdicha inminente.

Con ello —se suponga o no un intermediario entre la impureza y el castigo—, todo un grupo social ligado a un mismo sistema de reglas resulta amenazado por la ruina de este. Y la identidad entre la sensación de lo irregular y la sensación del advenimiento de una desgracia es tanta que, cuando un individuo o el grupo social íntegro es golpeado por una calamidad cualquiera, los primitivos piensan que un acontecimiento insólito —es decir, tabú— se ha producido, o que un veto ritual ha sido violado. En Nueva Zelandia, por ejemplo, cuando una persona cae enferma trata de recordar qué tabú ha transgredido, o en todo caso procura averiguar quién pudo inducirlo a cometer una falta de esa especie sin que él tuviese conciencia de hacerlo.[21] Entre los bantúes, cuando la sequía se prolonga y agosta los sembrados se investiga qué transgresión impide que caiga la lluvia, y a menudo se descubre que una mujer ha cometido la falta de ocultar un aborto.[22]

Puesto que todos los miembros del grupo social pueden hallarse en peligro a causa de la infracción cometida por un solo individuo impuro, cualquier violación de un tabú despertará, sin duda, la repulsa pública, y esto, según Durkheim, podría inclusive constituir una de las características distintivas del verdadero tabú,[23] ya que, por lo contrario, la ruptura de un veto homeopático no compromete más que a su autor y es indiferente para los demás, como en el caso, por ejemplo, del niño que juegue con cordeles, quien será el único perjudicado por la perpetua imposibilidad de manejar convenientemente el arpón. El grupo social al que pertenece no experimenta rechazo alguno hacia él.

La indignación pública se alza, en cambio, ante quien rompe un verdadero tabú —es decir, contra el hombre impuro—, aun si solo él está amenazado por el castigo y ha de sufrir las consecuencias directas de su falta. Por ejemplo, quien toca a un

21 E. Shortland, *Traditions and superstitions of the New Zealanders*, pág. 116.
22 H.-A. Junod, *op. cit.*, vol. II, págs. 272-73.
23 E. Durkheim, *op. cit.*, pág. 429.

jefe tabú se condena individualmente a muerte, enfermedad o hinchazón. Sin embargo se lo rehúye, porque él mismo ha pasado a ser tabú. Se trata de una consecuencia que está en la propia naturaleza de estos vetos: el individuo que viola un tabú es por sí mismo un símbolo numinoso —está impuro, el contacto con él configura un peligro—. Pero aquel de quien se huye no está moralmente degradado. En el caso de los guerreros, la impureza va de la mano con la gloria. De igual modo un jefe seguirá gozando de veneración, aunque sea tabú. La cuarentena que alcanza al violador de un tabú se deriva de la conmoción causada en el mundo de las reglas, que amenaza extenderse por contagio. Por eso no sé hacen diferencias entre hombres y cosas impuros o un acontecimiento tabú. Un suceso insólito constituye a menudo una impureza, aun cuando no provenga de acto humano alguno. La impureza es un estado de hecho, que tanto resulta de la ruptura de una norma social como del trastorno violento de una regla natural. No hay diferencias entre un hombre incestuoso y un animal monstruoso: ambos son tabú. Y el hombre que toca o simplemente ve a un monstruo puede convertirse a su vez en tabú —impuro—, exactamente igual a un sujeto incestuoso. Lo que determina la repulsa del grupo ante el ser impuro o la cosa tabú es, pues, un sentimiento de inquietud, despertado por todo cuanto simbolice patentemente el trastrocamiento de las reglas, sin las cuales la condición humana sería incomprensible y estaría cuestionada de continuo. Es impuro todo lo que participe —de cerca o de lejos, directamente o por contacto— en la conmoción del orden natural o el orden social, ambos íntimamente ligados entre sí en la vida del primitivo. Es impuro todo lo que impide al grupo social gratificar a cada uno de sus integrantes con una existencia plácida, sin angustia, problemas individuales ni imprevistos.

La violación de un tabú rompe un equilibrio, el mismo que —si así puede decirse— define la condición humana en su estabilidad, por lo menos tal como esta es concebida en la sociedad de que se trate. La violación de un tabú no es, por consiguiente, una falta moral, y sus derivaciones son siempre las mismas, aunque el culpable haya obrado involuntariamente, y hasta sin saberlo. En este sentido, Le Hérissé refiere que cuando se pregunta a los indígenas del Dahomey cuáles son las faltas que constituyen impureza se obtiene siempre como respuesta la mención de faltas involuntarias. Por ejemplo: «Uno puede haber probado, sin saberlo, un alimento que está prohibido en su familia, o quizá compró en el mercado tortas de

harina que se cocinaron en ollas o fueron envueltas en hojas que estaba prohibido utilizar».[24]

Como la amenaza recae sobre todos los miembros del grupo, la sociedad tiene interés en que se respeten los tabúes. Por eso en algunos pueblos las penalidades místicas son reforzadas por condenas jurídicas y sanciones civiles.[25] En Hawaii, por ejemplo, la policía del monarca reprimía con la muerte la violación de un tabú. En Saa y Ulawa, islas de Melanesia, el término equivalente a tabú es *ädi*, y se conocen un *ädi mwahulé* o *ädi* común —impuesto por los jefes y respaldado por la ley— y un *adi maaï* o *ädi* sobrenatural. De ello resultó que la sanción sobrenatural quedase enmascarada por el castigo civil y fuese, finalmente, sustituida por este. Sin duda habrá que atribuir a una evolución semejante la diferencia que señala Codrington entre el tabú melanesio y el tabú polinesio: en el primero no existe sanción sobrenatural, y quien viola un tabú se limita a indemnizar a la persona cuyo derecho de propiedad ha transgredido junto con el tabú que lo garantizaba.[26] De este modo, con solo examinar las sanciones que lo resguardan se advierte que el tabú de la impureza es distinto del tabú homeopático. ¿Pero es forzoso llegar a la conclusión de que el primero es de orden religioso, en tanto que el segundo es de naturaleza mágica? Tal es, al menos, la opinión de Durkheim. El objeto de los verdaderos tabúes —dice— es «separar entre sí cosas sagradas de especies diferentes»,[27] o bien aislar de «lo profano todo lo que es sagrado».[28] Según él, estas prohibiciones son «los vetos religiosos por excelencia», [29] y la magia negativa surge de ellos. Gurvitch, que en oposición a Durkheim sostiene que los principios religiosos y los principios mágicos reconocen orígenes distintos, acepta, sin embargo, la índole religiosa del tabú.[30]

Pero ¿corresponde atribuir ese calificativo al conjunto de los ritos negativos, y, en particular, a los que tienen por misión alejar al hombre de cuanto sea numinoso, de cuanto se relacione con lo sobrenatural? Lo que Durkheim dice de los vetos religiosos no parece corresponder a los tabúes de la impureza. Este autor, en efecto, expresa que el «culto negativo» —es

24 A. Le Hérissé, *L'ancien royaume du Dahomey*, pág. 125.
25 E. Durkheim, *op. cit.*, pág. 429.
26 R. H. Codrington, *The Melanesians; their anthropology and folklore*, pág. 215.
27 E. Durkheim, *op. cit.*, pág. 430.
28 *Ibid.*, pág. 431.
29 *Ibid.*, pág. 432.
30 G. Gurvitch, *op. cit.*, pág. 207.

así como llama a los vetos religiosos— «no lleva en sí mismo su propia razón de ser». Y añade: «Cuando prescribe al creyente huir del mundo profano es para acercarlo al mundo sagrado».[31]

En realidad, confundir los vetos específicamente religiosos —por ejemplo el tabú alimentario totémico— con los tabúes de la impureza expone a serias dificultades, ya que lo sagrado en que se asientan los ritos negativos religiosos recibe un tratamiento completamente distinto del de la impureza en los ritos positivos, los cuales, por lo contrario, establecen una participación entre lo sagrado y la condición humana. Cabría entonces admitir que la religión descansa sobre una contradicción fundamental; es precisamente lo que Durkheim se ve forzado a reconocer: «No hay rito positivo —dice— que en el fondo no constituya un verdadero sacrilegio, ya que el hombre no puede comerciar con los seres sagrados sin franquear con ello la barrera que, normalmente, debe mantenerlo a distancia».[32]

Y, por lo demás, ¿puede afirmarse que todos los tabúes prescriben al creyente abandonar el mundo profano para aproximarse al mundo sagrado? El tabú religioso totémico le prohíbe el contacto con el ser sagrado. En este caso el creyente mismo sería profano. ¿Podría alegarse que hay que distinguir entre lo sagrado puro y lo sagrado impuro? Por supuesto, se tiene el derecho de hacerlo, siempre que se pretenda ampliar el sentido de la palabra «sagrado». Pero entonces ¿dónde están los ritos que tendrían la finalidad de reunir al creyente con aquello que sería a la vez sagrado y absolutamente impuro? ¿No estarán más bien en la magia que en la religión? ¿Y cómo decir que la magia, en sus ritos profanatorios, instrumenta lo sagrado cuando manipula lo impuro? He aquí otros tantos problemas sobre los que ya podemos intuir que ni siquiera se plantearían si se ubicase la religión, y en consecuencia lo sagrado, en distinto plano que el tabú de la impureza, por una parte, y la magia, por otra, admitiendo que la impureza y la fuerza mágica son dos aspectos contradictorios de lo numinoso tomados en un mismo nivel, en tanto que lo sagrado religioso representa una sublimación de lo numinoso en la cual la contradicción se resuelve como síntesis. Pero, sin adelantarnos tanto a lo que ya examinaremos más adelante, podemos ahora mismo extraer la conclusión de que, para saber qué es la impureza, para definir qué es aquello que simplemente se rechaza como un peligro pa-

31 E. Durkheim, *op. cit.*, pág. 465.
32 *Ibid.*, pág. 483.

ra el equilibrio de la condición humana, es preciso ante todo circunscribir la investigación a los ritos que supongan exclusivamente los efectos de ese rechazo. En consecuencia, se impone hacer a un lado, por el momento, los ritos referidos a lo sagrado religioso, ya que, como bien dice Durkheim, su razón de ser no está en ellos mismos, y lo que aíslan no es tratado como un objeto repelente.

Está claro que los primitivos mismos no siempre distinguen entre lo impuro y lo sagrado. En Polinesia, por ejemplo, la palabra *tabú* o *tapu* designa todo lo que debe mantenerse «apartado» —es decir, lo que constituye el objeto de los ritos negativos—. De ese modo —como acertadamente observa Handy— el concepto de *tapu* comprende dos nociones muy distintas: por una parte, lo que es divino y debe preservarse de todo lo impuro y «común»; por otra, lo que es impuro, y por lo tanto peligroso para lo común y divino por igual.[33] Es evidente que hay una especie de contradicción en el hecho de agrupar las dos nociones en un mismo vocablo. Pero ya veremos que no existen razones para asombrarse de que los indígenas no se preocupen por ello, puesto que de lo impuro se llega a lo sagrado a través de un encadenamiento ininterrumpido en el sentido de la sublimación. En realidad, puede decirse que toda teoría de lo ritual, si pretende responder a los datos de la etnografía, debe permitir que se distinga entre el tabú de la impureza y el ritual negativo religioso —que, como se ha visto, se contraponen en algunos aspectos— y, al mismo tiempo, comprender qué tienen en común estas dos actitudes, frecuentemente ligadas a un mismo concepto por el vocabulario indígena. Pero de momento nuestro problema se reduce al tabú de la impureza. Solo cuando —más adelante— se analicen los ritos religiosos será posible preguntarse cuáles son las relaciones entre lo sagrado y lo impuro. En este capítulo nos limitaremos a abordar los vetos en que lo numinoso es considerado simplemente como una impureza, una amenaza de la cual es preciso alejarse.[34]

Probablemente muchos de los tabúes referidos a la impureza que se encuentran entre los primitivos sean el resultado de una

33 E. S. C. Handy, *Polynesian religion*, pág. 43.

34 A menudo los dioses protegen el orden establecido —como habremos de ver—, y en tal virtud garantizan la totalidad de los tabúes. Pero estos, sin embargo, valen por sí mismos, y en su sanción no intervienen necesariamente las potencias divinas. Por ejemplo, los bushongo entienden que romper un tabú no es pecar contra los dioses sino contra las leyes de la naturaleza (E. Torday, *On the trail of the Bushongo*, pág. 195). En las islas Andamán los dioses son indiferentes ante el homicidio y el adulterio (A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, pág. 160).

evolución que enmascara su verdadero origen, del cual nada nos explica, en la mayoría de los casos, la tradición. En cambio nos resulta posible obtener informaciones sobre la génesis de algunas formas supersticiosas corrientes en nuestras sociedades y que en muy poco difieren de las interdicciones respetadas sin razón aparente por los primitivos. Por ejemplo, cuando decimos que no deben sentarse trece personas a una misma mesa ni encenderse tres cigarrillos con un solo fósforo estamos enunciando verdaderos tabúes. Es cierto: el hombre supersticioso dirá que violar esas reglas «trae desgracia», y si acaso cometiese él mismo semejante falta experimentaría una inquietud parecida a la del primitivo que infringió un tabú. Solo que nosotros conocemos bastante bien el origen de esas dos prohibiciones modernas.

Es sabido que durante la guerra de los bóers los soldados que servían en la línea de fuego llegaron a observar lo peligroso que era encender tres cigarrillos con la misma llama. Eso daba al enemigo el tiempo suficiente para echar fusil al hombro, apuntar y tirar. Prevenirlo no era otra cosa que una medida de prudencia. El hecho de que esta se haya transformado en una superstición demuestra, como dice Codet, que en el hombre hay «sed de creencia en la magia»,[35] o, si se prefiere, una tendencia natural a transformar en tabúes meras prohibiciones de origen empírico. Es de toda evidencia que la superstición aparece en el instante en que el motivo racional de la interdicción se ha esfumado.[36]

De igual modo —opina S. Reinach—, si en nuestros días se estima que «trae desgracia» ser parte de un grupo de trece sentado a la misma mesa, ello se debe a que trece fueron los participantes de la Ultima Cena, y uno de los apóstoles murió menos de un año después.

Por vías parecidas, Reinach piensa que —en términos generales— «los tabúes provienen del error, tan difundido y natural, que consiste en establecer un lazo de causalidad entre dos fenómenos concomitantes».[37] Entre los primitivos se observa en ocasiones el mismo proceso. Un tabú de los thonga, por ejemplo, prohibía plantar árboles frutales que, como el plátano y el naranjo, perteneciesen a especies extrañas al lugar; los motivos fueron explicados a Junod, quien los refiere en estos términos: «Si un hombre que debió cargar sus pertenencias y tras-

35 H. Codet, «La pensée magique dans la vie quotidienne», *Revue française de psychanalyse*, pág. 57.
36 Cf. R. Allier, *Le non-civilisé et nous*, cap. V.
37 S. Reinach, *Cultes . . .*, op. cit., vol. I, pág. 7.

ladarse con los suyos a un nuevo emplazamiento dejó árboles plantados por su mano en la aldea que abandonó, los que aciertan a pasar junto a las ruinas sacuden la cabeza y exclaman: "¡Miren esos árboles! Ellos son los que expulsaron a su dueño de la aldea...". La imagen de desolación que siempre provocan las ruinas es vinculada con la presencia de árboles de origen extraño; son dos circunstancias que frecuentemente aparecen unidas. De ahí la idea de que los árboles han sido los causantes del infortunio que sobrevino. Y por eso es tabú plantar árboles de otras regiones».[38] Junod continúa: «No hay duda de que gran número de tabúes provienen de coincidencias de ese tipo, que son consideradas de mal agüero. Si se advierte que dos o tres veces seguidas se ha producido una desgracia después de un determinado acto, en el espíritu del primitivo germinará una rápida generalización: ¡*post hoc ergo propter hoc*! Y el acto en cuestión será declarado tabú».[39]
Sin embargo, es poco probable que todos los tabúes deriven de una secuencia realmente observada una o muchas veces. La interpretación referida debe incluirse en una explicación más amplia que se adapte también a los demás casos.
En los ejemplos que acabamos de citar hay, por cierto, un razonamiento causal —válido en el tabú de los tres cigarrillos y probablemente erróneo en los otros— que justifica en mayor o menor grado la prohibición. ¿Pero cuál es el motivo para que esta se convierta en un tabú aun cuando su origen se haya olvidado?
Puesto que ha desaparecido el motivo empírico, ¿qué otra cosa subsiste, sino la angustia, la sensación de una amenaza sobrenatural pendiente sobre quien viole la regla? Es decir que, en el fondo, es tabú todo aquello que despierta o resucita la angustia que va unida a la transgresión de una regla. En el tabú de los cigarrillos, un temor justificado condujo a una regla que vale por sí misma. En verdad, tal proceso no tiene nada de extraordinario en el ser humano. Resulta común hasta entre los niños, que cuando juegan dicen con frecuencia: «Si haces esto, te ocurrirá aquello».[40] —sin explicar, claro está, los motivos—.
En síntesis: según una tendencia que parece general, el presentimiento de una desgracia y la angustia de la incertidumbre son asimilados a la violación de una regla que no tiene más razón de ser que la de presentarse como tal.

38 H.-A. Junod, *op. cit.*, vol. II, pág. 30.
39 *Ibid.*, pág. 520. También Webster da ejemplos de tabúes basados en el mismo principio (cf. Webster, *op. cit.*, págs. 22-23).
40 J.-H. Leuba, *La psychologie des phénomènes religieux*, pág. 202.

Ante el ejemplo citado por Junod, una pregunta asalta de inmediato el pensamiento: ¿por qué a los indígenas, ante la aldea abandonada, se les ocurre acusar a los árboles extraños y no a cualquier otra cosa? La respuesta cae por su propio peso: porque esos árboles atraen su atención en virtud de que, precisamente, resultan insólitos en el lugar. Esos árboles se hallan en pugna con lo habitual, con lo regular. Hay, pues, en el proceso que conduce a declarar tabú los árboles extraños, un encuentro de dos emociones distintas. Tal lo que interpreta Junod, desarrollando así una explicación de Allier:

«Supongamos que ocurra un acontecimiento capaz de producir en la tribu una fuerte emoción; por ejemplo, la llegada de los primeros europeos o de una cierta cantidad de objetos desconocidos y terroríficos para la población indígena. Semejante emoción puede calmarse y hasta olvidarse tan pronto como la tribu haya llegado a acostumbrarse, poco a poco, a la presencia de los recién venidos; pero si a ello siguiese un gran infortunio, por ejemplo si se desencadenara una grave epidemia, una nueva emoción conmoverá a la tribu, y resucitará en el espíritu de los indígenas la emoción experimentada poco tiempo antes, cuando se produjo el arribo de los europeos. Así, en el estado de conmoción de su espíritu se establecerá una asociación de ideas, que no solo ha de comprender esas dos emociones sino también los dos sucesos que las originaron, considerándose al primero como causa del segundo. A partir de entonces, los europeos y cuanto les concierna serán declarados tabú».[41]

Pero habría que destacar que las dos emociones se atraen recíprocamente. Como se ha visto, la violación de un tabú presagia desgracia, y, a la inversa, cualquier desgracia crea la sospecha de una infracción. En definitiva, el tabú ya se encuentra en germen en la primera emoción —por ejemplo, la que acompaña la llegada de los europeos—, y la desgracia inmediatamente sobrevenida no hace más que dar pie a la prohibición. Pues bien: trátese del arribo de los blancos o de plantar árboles distintos, la emoción se origina siempre en algo que hasta entonces no era regular. Parece como si el temor de un hecho infausto proviniese de todo lo que se opone a las reglas. Si llamamos «condición humana» al conjunto de normas que definen al hombre en cierta sociedad, cabe pensar que esta no ha de conservarse estable más que en la medida en que se ubique en un

41 H.-A. Junod, *op. cit.*, vol. II, págs. 520-21.

mundo asimismo estable. Un acontecimiento desusado, un árbol desconocido, un objeto insólito son otros tantos trastornos en la ubicación bien definida que suponía la condición humana. Tales elementos son, pues, algo así como símbolos del peligro que acecha a las normas. Y son tan angustiantes como la misma violación de esas reglas. Suele ocurrir que los primitivos no establecen diferencia alguna entre el quebrantamiento de una regla supersticiosa y el suceso contrario a las leyes de la naturaleza. Para los bushongo —señala Torday—, la ruptura de un tabú «no es un pecado contra dios; es un acto (. . .) que contraviene las leyes de la naturaleza, como si se comiese demasiado o se tomase veneno».[42] Así se explica la polivalencia de la noción —o más bien, si cabe, del sentimiento— de tabú. Es tabú aquello que simboliza la ruptura de una regla. En consecuencia, son igualmente tabú los objetos o acontecimientos que llaman la atención a causa de su carácter desacostumbrado. Pero la misma regla que prescribe alejarse de ellos da origen a nuevos tabúes. Es tabú quien viola el tabú, quien se aproxima a esos símbolos. Finalmente, poco importa el motivo que condujo a implantar una prohibición. La regla basta por sí misma, y, aunque nada la justifique, todo lo que la amenace se convierte en una amenaza para la estabilidad de la condición humana.

Es así como se presenta el tabú cuando se procura ver, a través de la documentación etnográfica, a qué están destinadas las prohibiciones de este tipo. Es decir, cuando se examina lo que en realidad es tratado como una impureza, como una mácula que mancillase la pureza de una condición humana perfectamente estable.

42 E. Torday, *op. cit.*, pág. 195.

# 6. ¿En qué reside lo impuro?

En Polinesia la palabra *tabú* se contrapone a la palabra *noa*, con la cual se designa lo acostumbrado, lo habitual.[1] Y ocurre que el tabú es a un mismo tiempo la causa y la consecuencia de que una cosa esté fuera del orden común. Se la aparta para rehuirla, a causa de que por sí misma se manifiesta como un símbolo de lo irregular. La regla que constituye el tabú es, por lo tanto, algo así como la quintaesencia de la regla en sí.
La diversidad de los tabúes es casi infinita, y parece desafiar toda clasificación. Cualquier coincidencia accidental puede hacer que, en cierta sociedad, determinada cosa parezca extraordinaria. Las asociaciones más inesperadas pueden hallarse en el origen de algunas prohibiciones.[2] Pero los tabúes más ampliamente difundidos atañen a realidades cuyo simbolismo se impone por sí solo, directamente. Y tales realidades son siempre las que parecen evadirse de la norma común, las que tienen el aspecto de no encontrarse dentro de la regla.
Lo insólito es por excelencia la epifanía de lo numinoso en estado bruto, o, si se prefiere, de lo impuro y —como veremos más adelante— de su correlativo, el *mana* mágico. Y aquello que constituye una revelación de lo impuro es en sí el objeto de un tabú.
A decir verdad, el término «insólito» quizá sea bastante inadecuado para dar nombre a lo que determina en el primitivo la emoción reveladora de lo numinoso. Es que el objeto en cuestión —como observa Lévy-Bruhl— [3] se le presenta más como funesto, peligroso y angustiante que como desusado. Dicho de otro modo: lo que se evade de la norma, lo anormal, se presen-

1 P. O'Reilly, «La religion des Polynésiens», *Histoire générale des religions*, pág. 114. Cf. también sobre este punto J. Murphy, *Origine et histoire des religions*, pág. 118, y S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, vol. II, págs. 23-24.
2 El principio del contagio, que explica las asociaciones de este género, será tratado en el capítulo 7.
3 L. Lévy-Bruhl, *L'experience mystique et les symboles chez les primitifs*, pág. 77.

ta simultánea e inmediatamente como impuro. Esta impresión se produce en forma directa, y no como resultado de un razonamiento, que para el caso podría ser el siguiente: esto que vemos está fuera de lo regulado, pero ocurre que la condición humana sin angustia exige que las reglas sean inmutables; entonces, esto que vemos debe ser rehuido. Sin duda, esta emoción, aunque no sea razonada, supone que el primitivo tiene el sentimiento —si no el conocimiento— de qué es normal y qué no lo es. ¿Hay que asombrarse de que así suceda? «El espíritu humano —dice Jevons, citado por Durkheim— no necesita una cultura específicamente científica para advertir que entre los hechos incluidos en ciertas secuencias existe un orden constante de sucesión, ni para observar, por otra parte, que con frecuencia ese orden se altera».[4] Hasta los animales manifiestan cierta especie de inquietud en presencia de lo insólito.[5] Y, naturalmente, la esfera de lo insólito se hace más vasta para el primitivo, como consecuencia de los elementos sociales que se han integrado a su percepción del universo. Sin duda es aún más vasta que la del hombre civilizado mismo, ya que nuestra ciencia puede mostrarnos cómo algunos acontecimientos que a los ojos del ignorante parecen extraordinarios están, en realidad, de acuerdo con las leyes naturales. Un eclipse de sol, por ejemplo, es un hecho natural que los primitivos perciben como un fenómeno anormal.

En una buena síntesis, Lévy-Bruhl nos dice qué pueden representar para los no civilizados un objeto o un suceso insólitos: «Los primitivos sienten entonces que están en contacto con una realidad no ya excepcional (estas impresiones son frecuentes) sino distinta de la ordinaria».[6]

Por eso, dado que hemos empleado la palabra «insólito» a falta de mejor término, no deberíamos olvidar que lo insólito se encuentra muy extendido en el mundo del salvaje. Para él no se trata de un dato negativo sino de la revelación de un mundo que difiere del de las reglas, precisamente, el mundo de lo numinoso, en el que todo es al mismo tiempo funesto y potente a causa de que es incierto, independiente de las reglas. Inicialmente —señala Van der Leeuw— [7] lo que parece a la vez poderoso y temible se presenta como otro. «Este sentimiento de lo totalmente otro —explicita Otto— tendrá como puntos de

4 E. Durkheim, *Les formes élementaires de la vie religieuse*, págs. 37-38.
5 L. Lévy-Bruhl, cf. los ejemplos citados en *op. cit.*, pág. 88 y sigs.
6 L. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, págs. 78-79.
7 G. van der Leeuw, *La religion dans sons essence et ses manifestations*, pág. 9.

referencia o causas ocasionales de excitación objetos que, ya de por sí enigmáticos, resultan sorprendentes e impresionantes, fenómenos extraños y asombrosos, acontecimientos y cosas que descubrimos en la naturaleza, entre los animales, en la humanidad. Pero aquí (...) se trata de la asociación de un sentimiento de una cualidad particular —numinosa— con un sentimiento natural, y no una gradación de este último».[8] Si lo insólito es un símbolo de lo numinoso, lo es en ese sentido. En sí mismo, es un simple hecho, pero se convierte en impuro cuando renueva en el hombre el sentimiento angustioso de que no podrá encerrarse en un sistema de reglas absolutamente estabilizadas, en una condición humana absolutamente inmutable. Es natural, pues, que, como medida de protección contra tal angustia, se evite el contacto con esos símbolos de un mundo distinto, en el que nada está sujeto a regulación.

«El mecanismo del tabú —ha dicho Mircea Eliade— es (...) siempre el mismo: ciertas cosas, personas o regiones forman parte de un régimen ontológico totalmente distinto, y en consecuencia el contacto con ellos produce una fractura del nivel ontológico que podría ser fatal».[9] Pues bien: lo «totalmente distinto» es, en primer lugar, «todo lo insólito, singular, nuevo».[10] Por lo tanto, si esto es en realidad el principal objeto de los tabúes, se podrá llegar a la conclusión de que lo numinoso se presenta como impuro en la medida en que constituye una amenaza para el equilibrio de la condición humana.

En efecto: «lo insólito se muestra inmediatamente sospechoso» [11] para el primitivo. Y ello hasta el punto de que inclusive un exceso de felicidad o buena suerte adquiere, a raíz de ser insólito, el mismo significado que lo impuro, despierta las angustias de lo que es tabú, y el resultado es que se lo experimente como una amenaza de desgracia o infortunio.

En Nueva Guinea, por ejemplo, se entiende que trae desgracia un perro invariablemente eficaz en la cacería.[12] Pero lo inquietante no es el éxito en sí, sino lo que hay en él de desacostumbrado: eso no es regular. Por lo demás, el extremo opuesto produce exactamente la misma impresión: un perro que tenga demasiada mala suerte durante la caza también trae desgracia,

8 R. Otto, *Le sacré*, pág. 48.
9 M. Eliade, *Traité de l'histoire des religions*, pág. 28.
10 L. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, pág. 25.
11 L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, pág. 13.
12 A. C. Kruyt, «Measa», *Bijdragen tot de taal-land en Volkenkunde van Nederlausch-Indie*, vol. III, pág. 66.

y hay que deshacerse de él.[13] Del mismo modo, los dschagga del Africa oriental experimentan temor cuando, mezcladas en sus cosechas, aparecen espigas que se distinguen de las otras por un tamaño excepcional.[14]

Lo insólito hace recelar una desdicha próxima porque es angustiante. Esa es la causa de que tenga para el alienado idéntico sentido que para el primitivo. «Para el delirante que lo interprete, exactamente igual que para el primitivo, todo cuanto sea extravagante, extraño o insólito puede significar que ha de ocurrir una desgracia».[15] Y la reacción es la misma en los dos casos: apartar ese signo, expulsarlo del mundo en el que se aspira a vivir sin angustia. «Es así como se da muerte al niño que asoma a la vida por las extremidades inferiores, al perro o la cabra que comen sus excrementos, a la vaca que enrosca la cola alrededor de un árbol, etcétera».[16]

En la zona central de las Célebes se da el nombre de *measa* a todo lo insólito —o, más exactamente, a todo lo que «trae desgracia porque es insólito»—. Es *measa*, por ejemplo, que una perra haya parido cachorros de un solo sexo, todos machos o todos hembras. Si las gallinas cacarean a una hora desacostumbrada . . . mal presagio: hay que matarlas. Y es *measa* que una gallina ponga un huevo anormalmente pequeño, o que un cocotero dé fruto antes de tiempo.

Comportamientos y nociones semejantes pueden observarse en otros lugares. Los safua del Africa oriental dan el nombre de *mahosi* —término que tiene el mismo significado que *measa*— a los fenómenos inusuales: un camaleón que se cava un hoyo en la tierra es *mahosi*; otro tanto la tortuga que al encontrar gente en su camino continúa la marcha, en lugar de detenerse y esconder la cabeza; lo mismo, en fin, la vaca que pare dos terneros. Un topo que sale de su túnel —cosa excepcional— protagoniza un suceso que los ila llaman *tonda*, palabra de sentido análogo al de tabú o *measa*, y se cree que alguien va a morir. Igualmente forma parte de las cosas *tonda* un animalito que lleva el nombre de chivubawuba, del que aún no se sabe muy bien si es real o fantástico, pero que, en todo caso, no es visto —según se afirma— más que en contadas ocasiones.[17]

13 *Ibid.*, pág. 67.
14 Br. Gutmann, «Feldbausitten und Wachtstumgebraüche der Wadschagga», *Zeitschrift für Ethnologie*, pág. 498.
15 H. Aubin, «Procédés et processus divinatoires», *Médecine tropicale*, págs. 42-43.
16 A. C. Kruyt, *op. cit.*, vol. III, pág. 68.
17 E. W. Smith y Dale, *The Ila speaking peoples of northern Rhodesia*, vol. II, pág. 89.

Los *monstra et portenta* de los romanos tenían un significado similar.
Lo insólito es aquello que transgrede o aparenta transgredir las leyes naturales, las mismas que el primitivo —sin convertirse por esto en un estudioso— nunca dejó de observar, y a cuyo imperio, según pudo advertir, estaban habitualmente sometidos los fenómenos. Por ejemplo, un indio del Amazonas se llenará de terror si ve que un tronco de árbol —atrapado por algún torbellino— remonta el curso del río, ya que, como norma, todo lo que flota sobre los ríos es arrastrado por la corriente. De igual modo la caída del rayo, que para nuestra ciencia es un fenómeno muy natural, reviste ante el salvaje los caracteres de lo extraordinario. Si, en el curso de una tempestad, se descargaba el rayo dentro del recinto vallado que ocupara una comunidad cafre, se estimaba que toda esta llevaba sobre sí una mancha. Los individuos que la componían —sin excepciones— debían purificarse, y los otros grupos evitaban todo contacto con ellos hasta que lo hubiesen hecho.
Los fenómenos escasos despiertan la misma emoción que los propiamente anormales. En gran número de comunidades arcaicas ese es el caso, por ejemplo, del nacimiento de gemelos o albinos. Algunos comportamientos o disposiciones psíquicas, tales como el furor o la locura, considerados inusuales o contrarios a las reglas, suelen inspirar un terror que se relaciona con el sentimiento de la impureza.
El orden natural —mejor dicho: el que ocupa ese lugar en el concepto del primitivo— no solo está definido por secuencias regulares de hechos sino también por la posibilidad de clasificar las cosas en diferentes categorías. La mezcla de elementos que por lo común aparecen separados es, en consecuencia, tan alarmante como una excepción a la regla; constituye también una forma de lo insólito. Y aun es, en sentido estricto, un símbolo de la impureza. «La mayor parte de los vetos vigentes en las sociedades llamadas primitivas —ha escrito R. Caillois— son ante todo prohibiciones de promiscuidad, y se da por entendido que el contacto directo o indirecto y la presencia simultánea en un mismo compartimiento cerrado constituyen promiscuidad. Por eso los instrumentos de trabajo del hombre no deben estar depositados cerca de los de la mujer, ni hallarse a cubierto bajo un mismo techo la cosecha que levantó este y la que logró aquella».[18] En ciertos pueblos la separación de los sexos es de rigor para algunas circunstancias especiales de

18 R. Caillois, «Le pur et l'impur», *Histoire générale des religions*, pág. 22.

la vida social. Por ejemplo, en Polinesia, hombres y mujeres comían por separado,[19] y las mujeres no debían cocinar para los hombres.[20]

En las islas Marquesas el fuego de los hombres era *tapu* para las mujeres. La separación de los sexos desempeñaba en China un papel importante en la vida social.[21] Los hombres de la parcialidad sema, en el Assam, tienen prohibido ocuparse en la fabricación de cacharros, tarea considerada femenina, y hasta deben evitar pasar junto a una mujer que esté modelando sus vasijas. Lo mismo ocurre entre los nandi de Kenya.

En un mundo estable y bien regulado cada cosa ocupa su lugar, cada categoría de seres debe estar diferenciada de las demás. Los sexos, como las estaciones, constituyen medios de clasificación fácilmente aprehensibles. Es importante no producir entre ellos la mínima mezcla. Se impone, asimismo, respetar la separación de los elementos —agua, aire, tierra, fuego— y de todo lo que se encuentre asociado por naturaleza a cada uno de ellos. Los semang siguen la regla de no cargar agua del río con un recipiente que haya sufrido la acción del fuego. Y entre los africanos kikuyu un hombre se hace pasible de impureza con que tan solo vea que una rana —animal acuático— ha saltado al fuego. Se trata de un pecado del cual debe hacer confesión.

No menos decisivas son las clasificaciones sociales. Inclusive alcanzan más de cerca al hombre. Así es como, en las tribus australianas que se hallan divididas en dos fratrías, «el tablado en que el cuerpo es colocado ha de hallarse construido exclusivamente con clases de madera que pertenezcan a su fratría».[22]

En la región central de Polinesia, una persona de rango inferior no debe comer en presencia de sus superiores, y nadie puede hacerlo frente a un extranjero.

Al igual que lo insólito —y por parejas razones—, todo lo nuevo es inquietante. Es, en efecto, un elemento de desequilibrio, una revelación que no se inserta ni en las reglas ni en las categorías establecidas.

La visión de un animal desconocido es considerada, por lo general, un mal presagio. Así, en Uganda, el mulo de un explorador fue hallado culpable de la mala calidad de las cosechas.[23]

19 E. S. C. Handy, *Polynesian religion*, pág. 49, y R. W. Williamson, *Religion and social organization in Central Polynesia*, pág. 140.
20 R. W. Williamson, *ibid.*, pág. 142.
21 Cf. M. Granet, *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, pág. 149 y sigs.
22 Cf. R. Caillois, *L'homme et le sacré*, pág. 27.
23 Perryman, «Native witchcraft», *The Uganda Journal*, pág. II.

Cuando las bananas llegaron por vez primera a la tierra de los ila —pueblo en el que las cosas extrañas o insólitas son llamadas *tonda*, término que reviste un sentido similar al de la palabra tabú—, un indígena se negó a comerlas, alegando que eran *tonda*.[24]
En virtud de los mismos principios se siente temor ante las innovaciones técnicas introducidas por los blancos. En Uganda llegó a atribuirse la hambruna y la sequía a la construcción de una línea de ferrocarril.[25]
Es muy probable que los tabúes referidos al uso del hierro daten de una época en que ese metal era considerado una novedad. Por lo general, en efecto, los instrumentos de hierro están prohibidos en las operaciones que forman parte de la actividad más tradicional de un pueblo. Por ejemplo, entre los esquimales, para los cuales la caza de la ballena constituye una ocupación fundamental, no está permitido cortar la presa con un hacha de hierro, y si lo que se ha capturado es una ballena blanca, hasta cuatro días después del acontecimiento estará inclusive prohibida la utilización de todos los instrumentos de hierro en la aldea.
Todo lo que represente vida religiosa, y en consecuencia —como procuraremos demostrar más adelante— todo lo que santifique la condición humana, debe ponerse al reparo de cualquier contacto con metales. Es común que se prescriba el empleo de un hacha de sílex para los sacrificios. El sacerdote azteca que abría el pecho de la víctima para extraerle el corazón lo hacía con un cuchillo de sílex u obsidiana. Para las ceremonias de circuncisión, el único cuchillo que se admite en muchos lugares es el de piedra. En los santuarios griegos se hallaba prohibida la introducción del hierro.[26] Los sacerdotes romanos y sabinos se rasuraban solamente con instrumentos de bronce, nunca de hierro.[27]
El carácter numinoso del hierro se transmite a quien lo trabaja. También los herreros suelen ser alcanzados por tabúes específicos, hasta el punto de que constituyen un grupo aparte dentro de la sociedad. No se alterna con ellos y se ven obligados a buscar cónyuge dentro de su propio núcleo.
Todos los tabúes que conciernen a lo nuevo podrían ser considerados como un simple efecto del «misoneísmo» de los pri-

24 E. W. Smith y Dale, *op. cit.*, vol. II, págs. 88-89.
25 G. Lindblom, *The Akamba East-Africa, an ethnological monograph*, pág. 277.
26 Plutarco, *Praecepta gerendae reipublicae*, XXVI, 7.
27 Macrobio, *Saturnales*, V, 19, 13.

mitivos, que con tanta insistencia señaló Lévy-Bruhl.[28] Olivier Leroy [29] criticó en este aspecto al autor de *La mentalité primitive*, destacando que algunas invenciones europeas —y menciona especialmente las aplicaciones del hierro— se difundieron entre los salvajes, y que, además, el apego a las tradiciones religiosas no es una exclusividad de los primitivos. Ahora bien: el ejemplo de los tabúes del hierro nos demuestra, precisamente, que, aunque los salvajes adoptan innovaciones cuya eficacia material no pueden recusar, ello va siempre acompañado por cierta sensación de angustia. El misoneísmo de los primitivos no es de tipo técnico, y ha de explicarse por el hecho de que todo lo nuevo constituye un símbolo de la fragilidad del orden establecido, y es, en tal carácter, numinoso. Es posible, pues, que la innovación sea aceptada, pero el mundo de las reglas deberá preservarse del contacto con ella, y toca a los tabúes desempeñar esa función. Es muy posible, por lo demás, que el misoneísmo así entendido no sea una exclusividad de los primitivos. Pero habrá que reconocer que entre nosotros es menos evidente.

En todo caso, lo que cabe tomar en cuenta de los hechos previamente enunciados es que la innovación, del mismo modo que el objeto insólito, se presenta desde un comienzo como una impureza a causa de que constituye una amenaza para el orden y la inmutabilidad del universo en que el hombre puede sentirse seguro. Ese universo es el que cada grupo social define para sí mismo, ya que entre los primitivos la condición humana es de hecho la condición tribal, y esa gente, incapaz de sentirse segura fuera del marco que le proporciona la propia unidad social, carece, en general, del sentido de la universalidad de la naturaleza humana. He ahí la razón de que los extranjeros resulten, por lo común, inquietantes, y en cuanto numinosos se los sospeche de magia. El tabú de los extranjeros se encuentra muy difundido. En Australia septentrional, por ejemplo, «todo lo extranjero es peligroso para el indígena, quien siente un temor particular por la magia que se practica a distancia».[30] Por otra parte, la llegada de un extranjero constituye una especie de mezcla entre categorías habitualmente separadas, lo cual, como se ha dicho, configura un caso de impureza.

28 L. Lévy-Bruhl, *La mentalité . . .*, *op. cit.*, cap. XII.
29 O. Leroy, *La raison primitive*, cap. IX. Cf. también las críticas de G. Roheim a R. Laforgue acerca del conservadorismo de los primitivos (G. Roheim, *The riddle of the Sphinx*, págs. 239-40).
30 B. Spencer y Gillen, *The northern tribes of Central Australia*, páginas 31-32.

No hay que asombrarse de que ciertos tabúes revistan un carácter netamente conservador y estén dedicados a resguardar las normas establecidas. Frazer,[31] atribuyéndose jocosamente el título de «abogado del diablo» —de los tabúes, quería decir—, pudo demostrar sin mayores inconvenientes que, en muchos casos, estos tuvieron el efecto de preservar la existencia de las sociedades. Habría que precisar, sin embargo, que no fue ese exactamente su designio inicial. El tabú aísla lo que es numinoso. Por lo tanto, si llega a tener utilidad para la especie humana es solo por vía de consecuencia, y únicamente en determinados casos.

Suele suceder que, por lo contrario, tenga efectos muy discutibles, como cuando, por ejemplo, impone la reclusión —en penosas condiciones— de la parturienta. El tabú no siempre resulta, pues, favorable al interés social, según lo que por ello entendemos hoy en día. Pero, puesto que preserva el orden establecido, a menudo aparece como un resguardo de las instituciones civiles. Los tabúes de propiedad son la mejor ilustración de esta característica. En Polinesia adquirieron tanta importancia que algunos autores llegaron a pensar que la principal función del tabú en general era la de proteger la propiedad.[32] Pero el carácter sobrenatural de la sanción que castiga al transgresor parece indicar que no fue originariamente una institución laica. Por otra parte, los objetos de este modo «aislados» toman el carácter de pertenencias: el tabú en cuestión parece tener la finalidad de impedir que lo que se encuentra en la esfera de pertenencia de un individuo pase a la de otro —o sea, en resumen, impedir la mezcla, salvaguardar las categorías establecidas—. Tomar lo que está clasificado en el dominio ontológico de otro es una acción exactamente tan peligrosa como la de sumergir en el agua lo que pertenezca al fuego. A veces, para que un objeto perteneciente a alguien sea tabú para cualquier otra persona, basta con que el propietario manifieste simbólicamente que el objeto en cuestión es una de sus pertenencias mediante el procedimiento de asociarlo con alguna sustancia que emane de su propia persona —tocándolo, por ejemplo, con un poco de saliva—. En las islas de Entrecasteaux,

31 J.-G. Frazer, *L'avocat du diable.*
32 Cf. *ibid.*, págs. 34 y 41. Destaquemos que otros tabúes pueden haber tenido una finalidad económica (asegurar monopolios, etc.). Acerca del aspecto económico del tabú, véase H. Webster, *Le tabou*, cap. X. En todo caso, no sorprende que el tabú haya podido ser desviado de su función primigenia y utilizado para defender intereses materiales particulares.

el dueño de árboles frutales se limita a escupir sobre ellos cuando quiere evitar que alguien se atreva a tocarlos.
Sin embargo, por lo común, para que esos tabúes fuesen fácilmente respetados era necesario que, en la práctica, se hiciese saber mediante algún signo visible que los objetos marcados de ese modo habían sido sustraídos al uso público. En ocasiones tal signo indica al mismo tiempo la especie de calamidad que amenaza al eventual ladrón. Así, los indígenas de Samoa colocan en los árboles cuyos frutos se reservan hojas de cocoteros trenzadas en forma de barracuda o tiburón: esto significa que el merodeador será herido o devorado por un pez de esa especie.[33]
Parece, sin embargo, que tales indicaciones son accesorias: en rigor, existe un alto número de tabúes de propiedad que no van acompañados por semejante complemento, extraído de la magia por similitud. Así ocurre, por ejemplo, en la Papuasia, donde el signo más difundido del tabú es una simple hoja de cocotero, denominada *bato*, que se adosa al tronco de un árbol.[34] Frecuentemente, en todo caso, el signo se limita a indicar que los frutos declarados tabú no se deben tocar, so pena de desgracia, muerte, enfermedad o hinchazón —variante esta última verificada en especial entre los papúas de Amboina—. Se trata entonces de un puro tabú. Los procedimientos empleados para manifestar el tabú varían; empero, lo que permanece constante es el principio mismo del tabú. El objeto de propiedad es individualizado, y vedado a quienquiera que no sea su propietario: he ahí lo esencial.
El signo con que se proclama el tabú tiende con frecuencia a asumir rasgos extravagantes —perfectamente compatibles con el tabú, ya que lo insólito es el primer símbolo de la impureza—. Para proteger las cosechas, en Africa oriental se utilizan calabazas cubiertas con dibujos de figuras horrendas, así como extraños caparazones. En Nueva Caledonia, cuando los frutos del cocotero están maduros se clavan cerca de los árboles picas rodeadas de corteza de niaulí y rematadas por gruesos carapachos; además, junto a las picas son enterradas dos piedras entre las cuales ha sido pulverizado cierto vegetal. Los espíritus de los antepasados, guardianes del orden establecido, son invocados mientras se procede a confeccionar tales tabúes. No es sorprendente que así ocurra. En efecto: si la sublimación religiosa santifica —como veremos— las reglas y la condición humana,

33 G. Turner, *Samoa, a hundred years ago and long before*, págs. 185-86.
34 C. G. Seligman, *The Melanesians of the British New-Guinea*, pág. 576.

es natural que en ocasiones contribuya a reforzar los tabúes o que, a la inversa, estos se encuentren en el origen de un proceso evolutivo hacia lo religioso. Así, en la región septentrional de Guinea se da el nombre de *yallos* a las picas coronadas por hojas de calabazas que tienen la misión de proteger los árboles frutales contra los ladrones; pero los *yallos* son también motivo de un verdadero culto: se les levantan altares.

En cambio es posible que, como contrapartida, el tabú de propiedad haya llegado a convertirse en un instrumento de dominación exclusivamente laico, de acuerdo con una evolución que se comprende fácilmente aunque la sanción civil que a veces lo acompaña haya concluido por encubrir la sanción sobrenatural. Pero Van der Leeuw está en lo cierto cuando afirma que ello supone una instrumentación secundaria del tabú, que este no debe su origen a consideraciones utilitarias y que no ha sido ideado por los ricos para su provecho. La mejor prueba de lo cual —dice— reside en que la interdicción no aparece inicialmente justificada de un modo racional.

El tabú, cualquiera que sea, se presenta como una prohibición de perturbar el orden establecido o entrar en contacto con lo que simbolice tal perturbación. Asimismo la persona que ha violado una regla importante o un tabú —es decir, la regla por excelencia— se convierte también en tabú, símbolo de impureza, hasta el extremo de que su contacto se vuelve temible. Quizá sea ese el motivo de que la sanción sobrenatural que recae sobre cada transgresión haya podido hacer lugar a una sanción civil. En efecto: puesto que el individuo que viola un tabú es tabú él mismo —es decir, impuro—, el grupo social procura apartarlo, preservarse de su contacto, para lo cual es posible que lo expulse, lo recluya o llegue a darle muerte.

Estos recursos no configuran castigo o venganza sino simples medidas de salubridad en el plano místico. Aunque también es posible que se alimente cierto rencor contra quien, por su culpa, hace que penda sobre todos la amenaza angustiante de una desgracia; de modo, pues, que la sanción civil, aunque en principio difiera del castigo, concluye en algunos casos por parecérsele.

Como es natural, la impureza del hombre es tanto más grande cuanto más importante para el equilibrio social sea la regla que ha violado. Entre estas ocupan la primera línea, por lo general, las que rigen las uniones intersexuales y las que preservan la vida de las personas. El homicida y el incestuoso son particularmente impuros. Por lo demás, en Nueva Bretaña se designa con un mismo término al asesino de un hombre de su

fratría y a quien viola la ley de exogamia. R. Caillois, retomando una expresión de Lévy-Bruhl, explica que el homicidio en el interior del grupo se encuentra prohibido porque, para la sociedad, un crimen de esa especie constituye un verdadero «suicidio».[35] Esto parece irrefutable. Sin embargo, es imperioso destacar que el grupo, además de sentirse disminuido por la pérdida de uno de sus integrantes, considera que el matador es, por sobre todo, un ser impuro. Dicho de otro modo: no se trata fundamentalmente de vengarse o intimidar a quienes se atrevan a convertirse en autores de semejante «suicidio» social. La actitud ante el asesino, por lo que alcanza a observarse, no es un reflejo defensivo del clan en resguardo de su propia integridad física, sino más bien una reacción de horror frente a lo impuro, una angustia ante lo numinoso.

Por eso muy a menudo el criminal no es castigado por la justicia de los hombres. Pero se lo declara tabú y se lo expulsa, para evitar el contagio de su mancha. El criminal es mirado como un «ave de mal agüero».

Entre los koitas de la Papuasia el homicida es tabú (*aina*); no debe tocar a nadie, y ni siquiera puede tomar con las manos su propio alimento.

Es manifiesto que al comportarse así los indígenas se preocupan mucho menos por la pérdida sufrida en la persona de la víctima que por las calamidades que es capaz de acarrearles el hecho de que exista entre ellos un criminal, un ser que ha comprometido la estabilidad del mundo de las reglas.

En síntesis, el tabú del homicida demuestra que entre la simple regla y el tabú hay una considerable diferencia. La prohibición de dar muerte a un miembro del grupo se explica sociológicamente por razones en las que no interviene idea alguna que se refiera a lo sobrenatural. Es una regla civil. Por lo contrario, el sentimiento de horror que suscita quien viola esa regla configura una reacción de angustia ante lo numinoso. El criminal es impuro al igual que un objeto insólito. La regla que transgrede es, en sí, de orden natural, lo mismo que aquella de la cual se apartan un acontecimiento extraordinario o una criatura anormal.

Es decir que para comprender el mecanismo del tabú no cabe preguntarse cuál es el origen de la prohibición de matar. Basta con tomarla como un dato sociológico y considerar que constituye una regla civil importante en la mayor parte de las sociedades. Forma parte, pues, del sistema del orden, en el cual

35 R. Caillois, *L'homme...*, *op. cit.*, pág. 109.

una sociedad dada define la condición humana. Contribuye a la determinación del ser humano. Violarla significará que el sistema normativo no es sólido, y que una potencia de distinto orden logró penetrar en el recinto aislado. Entonces el hombre se angustia; siente confusamente que ha dejado de estar seguro en el interior de los límites que alcanzó a trazarse. Y surgen, revelándosele, la incertidumbre, la indeterminación, la misma libertad para evadirse de toda condición definida. El hombre que transgredió la regla civil es un símbolo de la imperfección de las reglas, de la fragilidad de la condición humana tal como la sociedad la ha determinado. Pertenece a un mundo distinto, al de la absoluta posibilidad. Es numinoso, es impuro.

Otro tanto podría decirse del incestuoso. La prohibición del incesto es una regla esencial de la sociedad, y hallará explicación en la estructura misma de esta, especialmente en la necesidad de intercambio, de la cual la exogamia constituiría una derivación. Pero, una vez dada la norma, quien la viola se convierte en un símbolo de impureza. Es tabú. En otros términos: quien viola una regla civil es tabú, lo mismo que quien viola un tabú. Aunque, en la práctica, no siempre es fácil decidir si estamos en presencia de un tabú o de una regla civil, ya que en cualquiera de los dos casos la transgresión genera el temor a la impureza. Por de pronto, esa es la situación que se da en el problema del incesto. Podría ocurrir que la regla correspondiente fuese en sí misma un tabú, por ejemplo si resulta cierto que —como cree Durkheim— descansa en el carácter numinoso de la sangre de la mujer. En todo caso, lo que puede afirmarse es que el transgresor de una regla civil importante y el violador de un tabú de impureza son tratados —ambos por igual— como si fuesen un objeto insólito. Y esto demuestra a las claras que el principio general de los tabúes es la angustia suscitada por todo lo que pueda simbolizar de manera patente la imposibilidad de que el hombre viva en un mundo abolutamente fijado, inmutablemente regulado. Las reglas matrimoniales constituyen uno de los elementos esenciales de la estructura de las sociedades primitivas. Para que la existencia humana goce de alguna estabilidad es necesario que el cuerpo social —del mismo modo que la naturaleza— esté regido por normas sólidas. De manera que el incestuoso es un ente impuro en igual medida y por la misma causa que el animal monstruoso o el fenómeno *measa*. Poco importa si en lugar del orden natural es el orden social el que ha sido perturbado: de un modo global, está sometido a cuestionamiento el orden que define una condición humana estabilizada.

El incesto es un acto numinoso que «amenaza con turbar la regularidad universal» y desencadenar calamidades tales como «temblores de tierra, lluvia o sequía excesivas y, ante todo, la esterilidad del suelo».[36] En muchos lugares, por ejemplo en Nueva Bretaña y en las Célebes, el grupo se desprende del culpable dándole muerte. En otros se limitan a expatriarlo. Puesto que la impureza se encuentra, como veremos, correlacionada con el principio de la brujería, algunos pueblos consideran el incesto como un motivo de embrujamiento. Entre los bantúes, por ejemplo, «un joven que haya tenido el atrevimiento de proyectar casarse con una parienta cercana» es visto como un hacedor de maleficios. «¡A lowa!» (¡Echa maleficios!). «Estos términos, que por lo común no son aplicados más que a los verdaderos hacedores de maleficios, no se consideran excesivos para calificar su acción».[37]

Es muy digno de mención el hecho de que frecuentemente lo que se encuentra prohibido no es el acto sexual sino tan solo el casamiento entre parientes o entre personas de un mismo clan. R. Bastide ha demostrado cabalmente que, por lo común, la sexualidad no es controlada más que en función de sus implicaciones sociales.[38] La impureza proviene esencialmente de la violación de una norma. Por eso muy a menudo el adulterio también está conceptuado como una mancha. Para los kikuyu representa una impureza susceptible de ser transmitida a los hijos por su madre. En muchos lugares se estima que el adulterio de una mujer puede atraer enormes desdichas sobre su marido, y especialmente fracasos cuando se encuentre comprometido en una empresa llena de riesgos.

La jerarquía social está resguardada por tabúes igualmente rigurosos. Es posible que, en sus orígenes, el clan haya estado compuesto por individuos iguales, pero desde el momento mismo en que un jefe —por una razón o por otra— pasa a dominar sobre el grupo social, se lo considera un ser tabú. Ello proporcionaría, incluso, un motivo para sospechar que la concentración de la autoridad en las manos de un solo hombre no constituye un hecho demasiado primitivo, como lo ha demostrado G. Davy.[39]

El jefe, objeto de tabúes particulares, es tratado, en efecto, como un personaje insólito, extraño a las normas; su contacto es tan peligroso como el de una cosa impura. Esto hace pensar

36 *Ibid.*, pág. 105.
37 H.-A. Junod, *Moeurs et coutumes des Bantous*, vol. I, pág. 247.
38 R. Bastide, *Sociologie et psychanalyse*, a), págs. 114-20.
39 G. Davy y A. Moret, *Des clans aux empires*, caps. III y IV.

que surgió en una sociedad igualitaria e indivisa, de modo tal que se lo consideró una anomalía.

Desde el principio escapaba a la regla común, y, por ello, era inquietante, numinoso. Si, como veremos más adelante, la fuerza mágica no es más que el reverso de la impureza, no habrá que asombrarse de que el jefe tabú revista también —y simultáneamente— los atributos de un ser poderoso, un mago. Frazer acumuló documentos que muestran cómo, efectivamente, muchos son los lugares —en especial Australia,[40] Nueva Guinea, Malasia y Africa— donde reyes y jefes son brujos y curanderos. Se trata, sin duda, de hechos irrefutables; sin embargo, ellos no prueban en absoluto que la monarquía haya surgido de la magia.

Inclusive nos parece que, en este caso, Frazer confunde el efecto con la causa. Si el jefe podía ser a la vez impuro y mágicamente poderoso, ello se debía más bien a que se encontraba por sobre el nivel de la norma. No pretendemos afirmar que la magia en general derive de la monarquía, lo cual sería absurdo, pero sí que —en el caso particular del jefe— la función mágica se fundamentaba en el carácter especial e inquietante de ese personaje sin par. Y este carácter queda evidenciado por el aspecto opuesto del personaje, su condición de ser tabú, que lo identifica con lo insólito y con lo que transgrede las reglas. Es necesario señalar, sin embargo, que la sublimación religiosa pudo invertir esa situación: el rey, considerado un personaje anormal en una sociedad clánica de tradición igualitaria, se presentaría con el andar del tiempo, muy por lo contrario, como la encarnación del equilibrio social —de la regla—, y, dejando de ser mago, recibiría una nueva consagración: la de un dios. Pero, en el terreno de la representación numinosa que ahora estudiamos, el jefe se revela desde un comienzo como algo que escapa a la regla. Es, por lo tanto, un ente tabú, y se hace preciso evitar su contacto como si se tratase de una impureza. Por lo general, entre los primitivos es peligroso tomar contacto con la persona de un jefe. En Polinesia nadie estaba autorizado a tocar al rey o a la reina, y quienquiera que les pasase la mano sobre la cabeza era castigado con la muerte. Se convierte en tabú quien come cualquier cosa que haya sido tocada por un jefe, y aun corre el riesgo de hincharse si a continuación come valiéndose de sus manos. Esta amenaza de la hinchazón es significativa, ya que, como se ha visto, es considerada con frecuencia como el castigo sobrenatural que cae sobre quien viola

40 J.-G. Frazer, *Les origines magiques de la royauté*, pág. 113 y sigs.

una regla o —más en general— entra en contacto con lo numinoso.

Todos deben evitar, en Samoa, que les dé la sombra de un jefe, y solo a un personaje de alto rango le está permitido cortar —con grandes precauciones— los cabellos del soberano. Ni siquiera este puede poner los dedos en su propia cabeza, que aun para él es tabú, y si lo hace debe ejecutar un ritual particular. Esto ocurre porque es en su cabeza donde se concentra todo lo que hace de él un ser numinoso. Además, no lleva por sí mismo sus alimentos a la boca. En definitiva, todo lo que él haya tocado es peligroso: ni el fuego sobre el cual sopló ni la brasa con que prendió su pipa pueden ser utilizados por otro hombre. Es certera la comparación que establece Van der Leeuw entre el respeto que inspira el jefe y el que suscita un extranjero.[41] En los dos casos se trata de un ser que convive en un grupo social y, no obstante, desborda las reglas que definen para ese grupo la condición humana corriente. Ambos son como epifanías de lo numinoso.

También es comprensible que Freud [42] y Flugel [43] hayan interpretado estos tabúes del jefe como una manifestación de hostilidad más o menos inconsciente, que sería la consecuencia de los sentimientos ambivalentes experimentados por los súbditos respecto de sus soberanos. Es exacto que en algunos lugares estos tabúes llegaron a convertir el ejercicio del poder en algo sumamente desagradable, hasta el punto de que en Niue, por ejemplo, la monarquía concluyó por extinguirse a causa de que nadie quería soportar la existencia reservada al titular de la función. Y parece igualmente exacto que este régimen insoportable —infligido a los mismos jefes cuyo poder, no obstante, se respeta— sea el efecto de cierta ambivalencia de sentimientos. Solo que no se trata de aquellos a los que se refieren los freudianos —sentimientos de amor y odio asociados, como los que, según esos mismos autores, se vinculan con la figura del padre en el complejo de Edipo—. En realidad, si se comparan los tabúes en cuestión con los referidos a lo insólito, lo anormal y lo novedoso, o los que se relacionan con el individuo que viola las reglas, el pensamiento se inclinaría a reconocer en ellos, más que manifestaciones de hostilidad, medidas profilácticas contra la mancha transmitida por la impureza.

La ambivalencia, por lo tanto, si en algo consiste es más que nada en el doble aspecto de lo numinoso, que por una parte es

41 G. van der Leeuw, *op. cit.*, pág. 31.
42 S. Freud, *Totem et tabou*, pág. 62 y sigs.
43 J. C. Flugel, *The psycho-analytic study of the family*, pág. 129 y sigs.

impuro y por otra —como vamos a ver— mágicamente poderoso, o, si se prefiere, *tremendum* y *fascinans* a un tiempo. Si está vedado todo contacto con el jefe no es, sin duda, porque secretamente se proyecta sobre él la hostilidad edípica del niño contra su padre, sino porque este personaje se aparta de la regla general y, por lo mismo, constituye el símbolo de lo que puede hacer saltar los marcos de una condición humana inmutable y válida para todos. Y el hecho de que las precauciones adoptadas puedan tornar ingrata la vida del jefe es una consecuencia, y en modo alguno el propósito básico.

Fuera de este hay otros tipos de tabú que pesan sobre algunas personas en especial y cuyo contenido, sin embargo, en nada se asemeja a una reacción hostil. Tal el caso particular de los que alcanzan al guerrero que regresa del combate. Este, en efecto, es tratado en muchos lugares poco menos que como si fuera un criminal, no obstante lo cual nada impide que se lo aprecie y aun que se lo adule, especialmente cuando retorna victorioso. Es que el haber matado a un enemigo, y hasta en algunos casos el solo hecho de haber participado en una acción guerrera, hace de él un personaje numinoso, impuro. Los nonumbos de Nueva Guinea dan a los guerreros que hayan matado a un enemigo en la guerra el calificativo de *boloboline* —impuros—, el mismo que se aplica a las mujeres durante la menstruación y el embarazo, y a todo aquel que haya tocado un cadáver. Por lo general esta impureza, así como muchas otras, puede ser suprimida mediante ritos purificatorios, de los que hablaremos en otra sección.

Entre los cafres se presume que todos los hombres que regresan del combate son portadores de una mancha, por lo cual deben lavarse antes de volver a sus cabañas. En Polinesia, los guerreros maoríes son tabú durante el tiempo que insuma la campaña, y solo se reincorporan al estado común de lo *noa* —es decir, al mundo de la norma— luego de haber dado cumplimiento a ciertos ritos. Y aquí es preciso destacar que, a todo lo largo del estado de impureza, la persona maculada conserva el carácter de un ser inquietante, sometido a interdicciones que protegen de su contacto a los demás miembros del grupo.

En Bechuanalandia, por ejemplo, el guerrero que durante el combate haya dado muerte a un hombre debe abstenerse de penetrar en su propia vivienda, y ni con la sombra puede rozar siquiera a sus hijos. Se mantiene «apartado de la vida civil de la aldea».[44] No todos estos ritos de reclusión parecen respon-

44 W. C. Willoughby, «Notes on the totemism of the Becwana», *JAI*, pág. 305 y sigs.

der a un mismo designio. Algunos se justifican por la impureza misma del guerrero, y esta impureza tanto puede deberse a que haya partido para una incursión bélica como al hecho más específico de que haya matado a un enemigo. En el segundo de los casos el tabú se explica del mismo modo que si se tratase del que recae sobre el homicidio en general, con la diferencia de que la víctima no pertenece al grupo social del victimario. No está dada, pues, la violación de una regla muy importante, como ocurriría en el caso del «suicidio social» con que puede parangonarse el asesinato de un miembro del clan. Es probable que la impureza se encuentre al menos reforzada por otra circunstancia, y hay motivos para pensar que esta residiría en el contacto con un cadáver o en el acto de derramar sangre humana, lo cual constituye una mancha. En resumen: el tabú de los guerreros suele reducirse a tabúes de otra especie. En consecuencia, sólo plantea un problema particular cuando se liga a la impureza proveniente de la acción guerrera misma. Finalmente, entre los ritos negativos practicados por el individuo que dio muerte a un enemigo hay algunos que no son tabúes de impureza sino actos propiciatorios para conjurar el resentimiento de los espíritus de los difuntos. Es importante diferenciarlos —aunque a menudo aparezcan mezclados con los demás en la creencia y el ritual—, en primer lugar porque algunos autores los colocan en el mismo plano que los tabúes de impureza,[45] y, sobre todo, porque otros autores extienden a los segundos la explicación que corresponde a los primeros. Tal lo que sucede con Frazer,[46] para quien los tabúes de los guerreros tendrían como motivo general el temor a los espíritus de los enemigos muertos. Verdad es que, en la práctica, ritos propiciatorios se mezclan con los que tienen la finalidad de aislar la impureza. Pero eso no significa en absoluto que se los deba confundir. Muy por lo contrario, se hace evidente que la reclusión del guerrero guarda mucha semejanza con la del jefe, la parturienta o el transgresor de un tabú, y hasta —diríamos— con el apartamiento de todo lo que es insólito.

El guerrero es tratado como un ser impuro, lo cual no impide que en ciertas ocasiones se tomen al mismo tiempo precau-

45 Es lo que ocurre, por ejemplo, con Junod, quien explica los tabúes sobre los guerreros homicidas por la creencia en el *nurú* (espíritu del muerto que intenta vengarse), y extiende esta explicación a la necesidad de purificarse (H.-A. Junod, *op. cit.*, vol. I, págs. 453-54). En realidad, no parece que el ritual de los bantúes establezca alguna diferencia entre la impureza y el peligro proveniente del *nurú*.

46 J.-G. Frazer, *Tabou et les périls de l'âme*, pág. 155.

ciones contra las almas de sus víctimas. Y el hecho de que, por lo común, los tabúes sean más rigurosos para quienes han matado se explica suficientemente en función de la impureza que proviene de la sangre derramada.[47]

El guerrero se abstiene también, en muchos casos, de tocar el arma de la que se ha valido para matar a su enemigo. Un orokaiva de Nueva Guinea que haya salido vencedor de un combate tras haber dado muerte al adversario con su garrote, lo trocará por el de un camarada. Si lo conservara y se lo echase al hombro, su brazo se hincharía y quedaría deforme. Repárese en que el garrote no es abandonado sino trocado, lo cual supone que se lo juzga menos peligroso para el compañero. El guerrero homicida debe, más que ningún otro, apartarse de los objetos numinosos, ya que necesita regenerarse, reconstruir para sí una personalidad pura.

El hecho de que semejantes precauciones se añadan a los ritos de reclusión muestra bien a las claras que los tabúes de los guerreros se justifican por la propia impureza de estos, y desmiente la opinión de Aldrich, según la cual aquellos obedecerían a un natural temor experimentado por los demás miembros del clan ante el regreso de gentes jóvenes armadas y excitadas por el triunfo.[48] Lo que debilita aún más la interpretación de Aldrich —y asimismo la de Frazer— es que con frecuencia el guerrero no solo es impuro cuando vuelve a su aldea sino también durante la expedición, e incluso cuando ni siquiera ha tenido oportunidad de matar a un enemigo. De este modo, en algunos pueblos indios de América del Norte un joven que hubiera cumplido su primera campaña estaba impedido de tocarse la cabeza con los dedos, y nadie debía estar en contacto con los recipientes que él hubiese usado para comer y beber.[49] Este guerrero era más impuro que sus camaradas en virtud de que hacía sus primeras armas. Es que todo acontecimiento numinoso produce más angustia al manifestarse por primera vez, por obra de un proceso psicológico que se comprende fácilmente. Frazer está en lo justo cuando compara los tabúes del guerrero que combate por primera vez con aquellos que recaen sobre la joven que ha tenido su primera menstruación. Esto significa que la impureza del guerrero se ve acrecentada en el novicio, lo cual se manifies-

47 También Lévy-Bruhl relaciona el tabú del guerrero con el tabú de la sangre (cf. *Le surnaturel...*, *op. cit.*, pág. 343 y sigs.).
48 C. R. Aldrich, *The primitive mind and modern civilization*, pág. 193 y sigs.
49 Ejemplo citado por el mismo J.-G. Frazer (*Tabou...*, *op. cit.*, pág. 132). Cf. *infra*, pág. 126.

ta aun antes de que haya matado o esté de regreso en la aldea. Y ello demuestra que la expedición guerrera es en sí una circunstancia cargada de impureza, aun cuando no se agregue a ella la mancha de la sangre derramada.

Lo que sucede es que la guerra constituye una fase de la existencia colocada fuera de la condición humana normal, fuera de las reglas habituales. Cuando se participa en ella se deja de pertenecer al mundo *noa*. La guerra, como escribió Roger Caillois, se opone a las «fases de estabilidad y de mesura» [50] y se caracteriza por un «trastrocamiento de las normas».[51] En ella están permitidos el asesinato, el robo y el fraude.[52]

Sin embargo, en esta impureza que recae sobre el guerrero por el hecho de haber vivido en ese mundo sin reglas no hay una condena moral. Es un símbolo de lo numinoso, constituye un peligro y se mantiene aislado, pero simultáneamente se le rinden honores. En el grupo Washington de las islas Marquesas, cualquiera que haya matado en guerra a un enemigo es tabú durante diez días. No puede tener relaciones con su mujer ni tocar el fuego. No obstante, se le hacen fiestas y se le regalan cerdos.[53] En síntesis: el tabú de los guerreros confirma cuanto revela el análisis de los tabúes referidos a lo insólito, lo anormal, lo novedoso, los jefes, los fuera de la ley, los incestuosos, los homicidas. El primitivo se aparta de todo lo que revela o simboliza patentemente la imposibilidad de que su existencia transcurra en un mundo regulado a la perfección, y le advierte cuánto hay de ilusorio en su intento de encerrarse en la condición humana tal como la sociedad en que vive anhela establecerla al amparo de toda angustia. Lo impuro no es aquello que él reprueba sino lo que le revela su inestabilidad. Aquello que, en el universo humano, no está condicionado. El tabú de lo insólito —como se acaba de ver— proporciona la clave de un elevado número de interdicciones rituales que no encuadran ni en la moral ni en la religión propiamente dicha. Tener en cuenta que todo lo que amenaza el orden y las reglas suscita un movimiento de aversión ya es suficiente para comprender las prohibiciones de la mezcla, los tabúes de la novedad, de los extranjeros, de la propiedad, del homicidio y el incesto y, en fin, los tabúes de los reyes y los jefes y el de los guerreros.

50 R. Caillois, *L'homme...*, *op. cit.*, pág. 230.
51 R. Caillois, *Quatre essais de sociologie contemporaine*, pág. 141.
52 R. Caillois, *L'homme...*, *op. cit.*, pág. 231.
53 G. H. von Langsdorff, *Bemerkungen auf einer Reise um die Welt in den jahren 1803 bis 1807*, vol. I, pág. 114 y sigs.

# 7. Contagio, extensiones del tabú y purificación

Existe un principio que se encuentra en la base de todos los ritos que acabamos de examinar y explica —al mismo tiempo— el carácter impuro de quien comete el acto prohibido y la extensión del tabú a los objetos que este ha tocado: es el que habitualmente se denomina «carácter contagioso de lo sagrado». Pero, puesto que reservamos el término «sagrado» a la sublimación de lo numinoso —lo religioso—, preferimos mencionarlo como el «carácter contagioso de la impureza». En realidad este principio es común a todo lo numinoso, y se aplica con tanta propiedad a las manifestaciones de lo sagrado como a las del *mana* mágico o impureza. Probablemente su campo de acción sea mucho más amplio todavía, porque, a decir verdad, esta contagiosidad no es más que una consecuencia de los mecanismos generales del pensamiento simbólico.

Ella constituye, según Durkheim, una característica esencial de lo sagrado; es «el procedimiento mismo» por el cual lo sagrado se adquiere.[1] No encuentra explicación —dice este autor— en propiedades inherentes al objeto sagrado; surge, en cambio, del hecho de que lo sagrado es una fuerza cuyas raíces no se encuentran en aquello sobre lo cual pueda posarse: está superpuesta, agregada.[2]

Ahora bien: estas mismas observaciones podrían incluirse en una explicación del contagio que se fundamentase en el carácter simbólico de las epifanías numinosas. En realidad, si un objeto o un ente es tabú lo es porque se lo siente como el símbolo de la angustia del hombre cuya condición vuelve a ser cuestionada. Por lo tanto, este objeto simbólico es numinoso en la medida en que sirve de soporte a la fuerza que se opone al ideal de una existencia perfectamente regulada. En tal sentido, esa fuerza le está añadida. Pero el pensamiento simbólico tiene sus leyes, que no son ajenas a las del pensamiento asociativo en general. Por eso el pasaje de la impureza de un objeto a otro no se hace for-

1 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pág. 463
2 *Ibid.*, pág. 461.

tuitamente. En rigor, el contagio opera por similitud o contigüidad. Es una relación de este género la que liga el símbolo con lo simbolizado por él, y el contagio se produce entre distintos objetos de los cuales unos son a su vez los símbolos de los otros. Por ejemplo, el jefe simboliza al ser que se encuentra fuera de la norma común, y a título de tal despierta el sentimiento de inquietud en el hombre temeroso de perder el amparo de las reglas. Hay en este proceso una relación de similitud que es fácil percibir. En consecuencia, el jefe es tabú. Pero los objetos tocados por él se convierten a su vez en tabú, en virtud de una relación de contigüidad. En Malasia se cree que cualquiera que toque un emblema real —la lanza y aun la sombra del soberano, por ejemplo— morirá instantáneamente. En las Fiyi, el peluquero del jefe se encontraba —por el hecho de tocar la cabellera de este— en situación de tabú permanente, y no podía emplear las manos para llevarse a la boca su propia comida, que le era alcanzada por sus ayudantes. En virtud del mismo proceso, los habitantes de las islas Marquesas se sentían compelidos a abandonar el barracón —y todos los objetos depositados en él— donde hubiese penetrado un cerdo o una gallina tabú (*tapu*).

Entre los kikuyu, el pecado —es decir, el estado de impureza y todas las consecuencias que supone— es eminentemente transmisible. Los indígenas emplean una expresión particular que significa «ser atrapado por el pecado ajeno». En especial, es muy frecuente que un niño caiga enfermo porque lleva en él la culpa de su madre, cuando esta es adúltera. La transmisibilidad de la impureza es uno de los principios del ritual del chivo emisario, del cual hablaremos más adelante.

El contagio de los símbolos, orientados por los hábitos sociales, puede en consecuencia extenderse a todo lo que entre en contacto con el objeto impuro, y a todo lo que sugiera algún parecido con este. La contaminación alcanza incluso a los términos con que se designa el acto, la cosa o el individuo tabú. De este modo, son numerosas las sociedades en las que se omite pronunciar el nombre de los reyes. En Samoa, por ejemplo, cuando ocurría que el nombre de un soberano era también el de un animal, este último debía ser designado con otra palabra, para que de ningún modo hubiese que pronunciar el nombre tabú del monarca. En el sur de Africa «se cambia el nombre de objetos de uso corriente cuando coincide con el de algún jefe». En una tribu llegó a darse el caso de que el jefe se llamase *Lange* (Sol): el astro, pues, fue rebautizado *Yala*.

Freud ha propuesto una explicación del contagio de la que,

aparentemente, el estudio que sobre el pensamiento simbólico efectuó por separado, a propósito de los sueños, pudo haberlo dispensado. «El hombre que ha infringido un tabú —escribió— se convierte también en tabú a causa de que posee la peligrosa facultad de incitar a los otros a seguir su ejemplo. Despierta los celos y la envidia: ¿por qué lo que para otros está prohibido habría de permitírsele a él? En consecuencia se vuelve verdaderamente contagioso, en la medida en que su ejemplo mueve a imitación, y, por eso, él mismo debe ser evitado».[3] Puede, en efecto, admitirse que en determinados casos inspire envidia quien viola un tabú.[4] Sin embargo, ello ocurriría preferentemente porque —como veremos más adelante— su impureza tiene como contrapartida la potencia mágica. Lo que no se comprende es cómo podría resultar atenuada tal envidia por el hecho de no tocar a ese hombre o de no utilizar los objetos de los que él se ha servido. Y, por sobre todo, la teoría de Freud no da cuenta del contagio en general, ya que la impureza se transmite también de un objeto o animal a otro. El contagio debe, pues, referirse a una característica de la impureza que no se encuentre subordinada a los sentimientos que un hombre pueda suscitar en cuanto hombre o en cuanto agente. En realidad, la explicación global consiste en que el individuo que transgrede la regla cumple el papel de símbolo, con igual calidad y por idénticas razones que el objeto extravagante, el animal deforme o el acontecimiento insólito. Albinos y gemelos pueden ser tabú, y se los evita tanto como a los incestuosos. ¿Quién afirmaría que ello obedece al propósito de luchar contra la envidia y la tentación de imitarlos?

El pensamiento pasa de un símbolo a otro por vía de asociación, y transfiere al segundo los sentimientos que despierta el primero. Bien ha observado Freud que, en el sueño, un objeto puede servir como sustituto de otro, y lo mismo ocurre con un animal, una persona o una parte del cuerpo, sea en virtud de alguna semejanza, sea por contigüidad en una experiencia vivida. A esto llama él simbolismo de los sueños, y en ello fundamenta su método exegético. De este modo, por similitud, un animalito simboliza a un niño en la representación onírica, es decir que sobre esta imagen se transfieren —por ejemplo— las inquietudes que experimenta el durmiente respecto del nacimiento inminente de un hermanito. En otro ejemplo —citado por Freud— aparece un perro en el transcurso de un sueño:

3 S. Freud, *Totem et tabou*, pág. 51.
4 Hay, por otra parte, un gran número de tabúes cuya violación no se presta demasiado para despertar envidias.

simboliza a una muchacha a la que el sujeto encontraba siempre en compañía de ese perro, al cual, en consecuencia, está asociada por contigüidad.[5]
De igual manera, la inquietud del primitivo ante la fragilidad de sus reglas se fija sobre un individuo incestuoso —que se convierte en el símbolo de esa emoción—, y la impureza resultante se transfiere a los objetos que este hombre toca. Esto de ningún modo significa que exista identidad de naturaleza entre el sueño y el pensamiento primitivo. Simplemente, una determinada forma de pensamiento —por lo demás muy general— interviene en ambos casos.[6]
El carácter eminentemente simbólico de las cosas y los seres tabú no debe sorprender, ya que el rito es, por definición, un acto simbólico. Pero es importante destacarlo, porque, aparte de que tal carácter explica la capacidad de contagio de lo numinoso, va a permitirnos comprender una categoría de tabúes que son, en apariencia, muy diferentes de los anteriores.
El lazo entre la cosa considerada impura y la impureza misma puede ser, en efecto, más o menos visible, más o menos consciente.
Hasta aquí hemos venido observando que la impureza residía originariamente en todo lo que —para una sociedad dada— pueda simbolizar de modo notorio el modo de existencia que escapa a las reglas, porque ello proporciona el motivo de la angustia. Ahora bien: los símbolos que repercuten en el inconsciente producen, si no el mismo efecto, por lo menos una impresión análoga. No es cuestión de pretender que todo lo numinoso sea de naturaleza inconsciente: por lo contrario, y a propósito de lo insólito, por ejemplo, nos hemos encontrado con símbolos de la impureza cuya caracterización particular es verosímilmente consciente. El primitivo que expulsa de su mundo a la bestia anormal percibe en forma clara la anormalidad respectiva. Pero los objetos y los seres que ahora vamos a considerar constituyen una especie distinta de símbolos. Ellos imponen ritos negativos del mismo género —tabúes— en virtud de su significado inconsciente, es decir: a causa del carácter oscuro de su significación emocional.
Tomemos como ejemplo de este género de impureza la que los primitivos atribuyen a la sangre menstrual y, por transmisión contagiosa, a la mujer misma durante su período, en especial cuando lo experimenta por primera vez. Con plena justificación, Lévy-Bruhl escribió:

5 S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, págs. 169 y 205.
6 Cf. J. Cazeneuve, *La mentalité archaïque.*

«En las sociedades primitivas, salvo raras excepciones, no existe impureza —en el sentido que aquellas dan a esta palabra— más temible que la de la mujer durante su indisposición periódica».[7]

Los ejemplos son casi innumerables. He aquí algunos, a título indicativo. Entre los dené, las mujeres indispuestas no pueden seguir el camino practicado por la tribu; se les impide el acceso a la aldea, y se les construyen chozas donde viven aisladas; los hombres creen que morirían si estas mujeres viviesen con ellos. Para los thonga, la menstruación es uno de los fenómenos fisiológicos que constituyen las principales fuentes de impureza, junto con «los flujos del puerperio, la enfermedad, la muerte y el nacimiento de mellizos».[8] La mujer que pasa por su período es tabú durante seis días, que sobrelleva en un sector reservado de la choza, sin derecho a penetrar en los demás compartimientos. No debe emplear los mismos utensilios que las otras personas, ni tocar los objetos de pertenencia ajena. En Polinesia, un hombre se volvía impuro si tocaba un objeto utilizado por una mujer menstruante.
¿De dónde proviene esta impureza tan temida? Probablemente sea un caso particular de la impureza de la sangre en general. Pero ocurre que la sangre es igualmente instrumentada como un medio de purificación. Hay en ello una aparente contradicción que Lévy-Bruhl, sin embargo, parece haber disipado. La sangre —señala este autor— es concebida como un principio de fuerza y de vida; y no hay que asombrarse si se la ve cumplir el mismo papel que el agua en los ritos de purificación. Podría agregarse, por lo demás, que tiene una virtud regeneradora, y el hombre impuro puede esperar que su ser se renueve al contacto de la sangre de un individuo puro, lo mismo que cuando absorbe el alimento sin tocarlo con los dedos. Pero —agrega Lévy-Bruhl— entonces se trata de la sangre extraída voluntariamente de su cuerpo o del de una víctima, mediante una incisión. Asimismo, hay prácticas no purificatorias en las que, sin embargo, se vierte sangre deliberadamente. Los australianos se destacan por el gran consumo de sangre humana que hacen en múltiples circunstancias. Es frecuente, por ejemplo, que un joven se abra una vena del brazo y rocíe con su sangre a un anciano, para darle fuerzas. La sangre voluntariamente derramada sirve también para simbolizar

7 L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, pág. 380.
8 H.-A. Junod, *Moeurs et coutumes des Bantous*, vol. II, pág. 517.

al individuo mismo del cual se extrae: es su quintaesencia. Beber la sangre de otro es poseer algo de él, guardar una prenda. Ese es asimismo el medio empleado en Australia para impedir la traición o sellar la renovada amistad de quienes se reconcilian. Es el mismo principio que reencontramos en algunos ritos de alianza —de modo especial en el pacto de sangre— y que constituye una «práctica tan universalmente difundida en los pueblos antiguos como en los salvajes».[9] A esto se añade que la sangre simboliza parentesco, y en consecuencia el *blood-covenant* crea un lazo análogo al que une —más mística que fisiológicamente, en el concepto primitivo— a los miembros de una misma familia. Tanto en estos ritos como en las purificaciones, la sangre se extrae de las venas voluntariamente. No se presenta como cosa impura.

Pero, por lo contrario, como señala Lévy-Bruhl, «cuando brota del cuerpo sin que se lo haya querido, sin que por propia mano se haya practicado la sangría (. . .) el asunto asume un aspecto totalmente distinto. El primitivo se siente conmovido y turbado».[10] Algunos primitivos hacen por su cuenta la distinción a la que Lévy-Bruhl confiere el grado de principio explicativo. En tal sentido, Margaret Mead [11] refiere que para los montañeses del Arapesh existe una sangre buena y una sangre mala. Responde al primer tipo la que se obtiene de incisiones voluntarias. Pertenece al segundo la que proviene de la menstruación o la que fluye después de un parto.

Todos sabemos, por otra parte, que el hombre suele sufrir, a la vista de la sangre, una emoción bastante intensa y descontrolada. W. James cuenta que, siendo niño, tuvo la ocurrencia de entretenerse en remover con una varita la sangre que brotaba por la herida de un caballo. Ese juego no le producía más que la simple satisfacción de una curiosidad. De pronto, perdió el conocimiento.[12] Es así como el vínculo entre la visión de este líquido vital y las reacciones emocionales que provoca puede escapar por completo a la conciencia. Basta con que corra sin que se lo haya querido, y ahí tendremos al hombre enfrentado con una emoción que no puede comprender. Si siente miedo de una fiera, conoce el motivo. Pero la extraña impresión que experimenta a la vista de la sangre escapa a la regla que establece una relación natural entre la cosa y la emo-

9 G. Davy, *La foie jurée*, pág. 43.
10 L. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, pág. 335.
11 M. Mead, «The mountain Arapesh II, Supernaturalism», *Anthropological, papers of the American Museum of Natural History*, pág. 349.
12 W. James, *Précis de psychologie*, pág. 500.

ción. Así, todo lo que hiera su sensibilidad sin permitirle tomar conciencia de lo que ocurre en su interior, sin que pueda comprender qué significa, representa en la mística del primitivo un papel idéntico al de lo insólito o lo anormal. Semejantes emociones arrancan al salvaje del mundo de las reglas, en el cual todas sus experiencias sensibles se corresponden con sentimientos que —con mayor o menor claridad— ya conoce. Más todavía: ahora es en su propio ser donde él experimenta la presencia de lo insólito. En lo profundo de sí mismo siente un mundo desconocido que se le impone fuera de toda regulación posible. Su emoción es, por consiguiente, numinosa, y el objeto que la provoca pasa a ser, como tal, singularmente impuro. En cuanto concierne más especialmente a la sangre se podrían descubrir otras razones de su impureza que, añadidas a la que queda dicha, la convierten en un símbolo «sobredeterminado», para hablar en el idioma de los psicoanalistas. La sangre, en efecto —como atestigua Lévy-Bruhl—, sostiene con la vida una relación que se impone aun por fuera de toda consideración fisiológica. Pues bien: para el hombre, su propia vida es, precisamente, un misterio. La sangre que escapa sin mediación de un acto voluntario es una imagen de la muerte que se avecina, y la muerte desafía todas las reglas con que el hombre pueda fijar su permanencia. Símbolo de vida, la sangre es un símbolo de cuanto hay de angustiante en la condición humana. Cuando el primitivo vierte voluntariamente su sangre conserva el dominio de la situación, y su emoción —por inquietante que sea— termina por parecerle natural, puesto que la ha regulado a su antojo. Pero la sangre que brota sin que se la desee es solo misterio. El guerrero que mata a su enemigo de un lanzazo ha actuado, es cierto, por propia iniciativa, pero el charco rojo junto al cadáver no es más que un símbolo de muerte, otro misterio. Y sobre todo la sangre catamenial, que corre sin que nadie haya provocado su efusión, ya no es otra cosa que el líquido impuro. Se objetará, sin duda, que esta hemorragia de la mujer es precisamente una regla. Sí, pero tan solo se trata de un mal juego de palabras. Para el primitivo, lo que escapa a toda regla es la emoción que se origina en el derramamiento de sangre no buscado, porque ella le revela su inconsciente.

El primitivo se angustia ante las manifestaciones de su propio inconsciente, tal como ante lo que se evade de la regla. Por eso, en este terreno, los tabúes que lo resguardan de lo numinoso pueden ser vistos como un medio de preservar el mundo de la conciencia frente a los avances del inconsciente.

Los símbolos de impureza de esta especie particular tienen la misma plasticidad que los otros, y son igualmente contagiosos. Así —por contigüidad—, la mujer que tiene la menstruación es impura ella misma, y, por ejemplo, la manta sobre la cual pueda echarse queda, a su vez, convertida en objeto tabú. Por similitud, el almagre cumple a menudo en los ritos (fúndense estos en lo numinoso impuro, mágico o religioso) la función que correspondería a la sangre. La prehistoria y la etnografía pueden proporcionarnos numerosos ejemplos relativos al tema. Aparte de la sangre, sería posible señalar distintos símbolos que esta o aquella sociedad considera impuros, y cuyo carácter numinoso se explicaría por el hecho de que tienen un valor emocional que nada sino el análisis del inconsciente permite comprender. E. Jones, por ejemplo, ha demostrado que casi por doquier se hace objeto de tabúes muy particulares a la sal porque —para el inconsciente— es un sustituto del esperma humano o de la orina.[13]

Es evidente que todo cuanto tenga conexión con la sexualidad es muy proclive a despertar sentimientos de esta especie. Pero aquí el problema se hace más complejo que en lo concerniente a objetos bien definidos como la sangre o la sal. En realidad, cada sociedad valoriza a su manera los objetos que suscitan reacciones inconscientes, haciendo más hincapié en unos que en otros.

Las variaciones asumen particular importancia en cuanto a la sexualidad, ya que este es un terreno psicológico considerablemente socializado, si es que cuadra emplear la expresión. ¿Cómo no deslumbrarse con algunas analogías, cuando se compara la importancia de la sexualidad en la vida del inconsciente, tal cual nos la revela el psicoanálisis, y el lugar que aquella ocupa en la lista de las cosas consideradas impuras por las sociedades primitivas?

Como ya se ha dicho, el acto sexual consumado en condiciones contrarias a las costumbres establecidas en la tribu equivale a una grave violación tabú.

Endogamia, incesto y adulterio son pecados cuando una regla social los prohíbe. Podría objetarse, es cierto, que en muchos casos el primitivo se cree obligado a abstenerse de toda relación sexual, aun con su esposa legítima. El hecho es exacto, pero, ¿cuáles son esos casos? Son los que corresponden a situaciones que más adelante definiremos como numinosas en sí y que suponen, por regla general, un refuerzo de los tabúes,

13 E. Jones, *Essays on applied psycho-analysis*, págs. 112-203.

una tendencia a imponerse toda suerte de interdicciones y a renunciar, incluso, a toda actividad normal. Cuando el primitivo se dispone a afrontar un peligro o a lanzarse a una empresa importante pero de resultado incierto, es posible que se imponga tanto el ayuno como las castidad. Esto no significa que el acto sexual sea impuro en sí mismo. No lo es más que el de comer, prohibido por el ayuno. Si la renuncia a la actividad sexual es en estos casos más frecuente que las otras formas del «refuerzo de los tabúes» —que el ayuno, en particular— no hay por qué asombrarse. Es muy posible que el primitivo haya observado que los efectos prácticos de estas prohibiciones eran distintos, y quizá sus comprobaciones lo llevaron a preferir una abstención y no cierta otra, aunque ambas tuviesen, por lo demás, un valor igual en el plano místico. Cuando la empresa, el trabajo o la expedición en ciernes le sugiere un refuerzo de los tabúes pero demanda a todas luces el empleo de su fuerza física, puede ser que piense —pero no siempre lo hace, por otra parte— que la castidad es más útil que el ayuno. He ahí por qué, sin duda, las relaciones sexuales, inclusive en el marco del matrimonio, son frecuentemente prohibidas en ocasiones especiales, sin que pueda deducirse de ello que la sexualidad es por sí misma impura. Cuando está en consonancia con las reglas sociales, no podría serlo.

Sí —se dirá—, pero la existencia misma de estas reglas no es fortuita, y sin duda no ha de encontrarse sociedad alguna que no conozca una sexualidad controlada, que no defina de un modo u otro un pecado de incesto. Este no es el lugar para someter a examen las distintas teorías sociológicas que dan cuenta de tales hechos. Su existencia basta para demostrar, en todo caso, que no es imposible encontrarlos justificados por la estructura misma del fenómeno social, sin necesidad de apelar a la noción de una sexualidad intrínsecamente impura. Por ejemplo, la teoría de Durkheim [14] que fundamenta la prohibición del incesto en la exogamia, y esta, a su vez, en el carácter sacro de la sangre como símbolo de la unidad clánica, puede ser completada —como indica G. Davy— por todo lo que se sabe sobre el principio —muy general— del intercambio obligatorio de prestaciones entre fratrías.[15] Y C. Lévi-Strauss, que ve precisamente en la institución del matrimonio la coronación del sistema de las prestaciones, y en la prohibición del

14 Cf. E. Durkheim, «La prohibition de l'inceste et ses origines», *L'Année sociologique.*
15 G. Davy, *Eléments de sociologie*, pág. 137. Cf. también P. Métais, *Mariage et équilibre social dans les sociétés primitives.*

incesto un medio de fundamentar y garantizar el intercambio, cree percibir allí, en su más nítida evidenciación, el paso de la organización biológica a la organización social, de la naturaleza a la cultura, porque la norma abraza, en el dominio de la sexualidad, «aquello que, en la sociedad, le es más ajeno».[16] Con la sexualidad controlada se vinculan también distintos tabúes que no conciernen a la transgresión de normas sino a las relaciones entre determinadas personas. En este aspecto la teoría psicoanalítica proporcionaría sin duda a la sociología un precioso complemento explicativo. Ciertas personas se encuentran colocadas, una frente a otra, a causa de sus relaciones familiares, en una situación tal que cada una es para la otra un símbolo ligado a sentimientos que enraízan en conflictos del inconsciente. Si lo que sostenemos es exacto cabe aguardar el hallazgo de prohibiciones tales que estas personas sean «tabú» la una para la otra.

No hay duda de que así podrían explicarse las prohibiciones —relativas a ciertas personas emparentadas— que S. Reinach ha llamado *vitances*,* para traducir la palabra inglesa *avoidances*.[17]

La más estricta y difundida de estas «evitaciones» es la constituida por el comúnmente denominado «tabú de la suegra». En gran número de sociedades primitivas el yerno debe abstenerse de ver a su suegra o de dirigirle la palabra. En algunas tribus se llega a castigar con la muerte a quien es sorprendido en conversación con su suegra. Tal el caso —al menos antiguamente— de varias regiones de Nueva Gales del Sur.[18] Cameron declara que esta «evitación» es universal en el conjunto de las poblaciones estudiadas por él en esa misma región, y, con mucha probabilidad, también en toda Australia.[19] Se la encuentra asimismo en otras poblaciones primitivas, en particular de Africa y América.

Cuando se examinan estos hechos y se advierte la importancia y difusión del tabú de la suegra, la explicación que con mayor naturalidad viene a la mente es que se trata de impedir

16 C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, págs. 85 y 612-13.

* El término está formado a partir del latín *vito*, evitar. Para facilitar la lectura, lo traducimos por «evitaciones». En todos los casos, el sentido se aclara por el contexto. (*N. del E.*)

17 S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, vol. IV, págs. 130-47. Cf. también E. C. Parsons, «Vitance», *L'Anthropologie.*

18 A. W. Howitt, *The native tribes of South-East Australia*, pág. 267.

19 A. L. P. Cameron, «Notes on some tribes of New-South Wales», *JAI*, pág. 353.

relaciones incestuosas entre suegra y yerno. Freud, de acuerdo con Frazer, Howitt y Fison, admite esta interpretación, modificándola, empero, de un modo que la vuelve aceptable.[20] Se hacía fácil, en efecto, objetar que entre los primitivos las mujeres envejecen rápidamente por lo cual las tentaciones incestuosas que pueda sentir el yerno respecto de la madre de su cónyuge han de ser muy escasas y no justificarían reglas tan severas, que con preferencia deberían orientarse, si ese fuera el caso, a otras personas —la cuñada, por ejemplo—. Freud, que había tenido oportunidad de observar en otros contextos el principio psicológico fundamental de la transferencia, precisó que efectivamente la suegra era tabú a causa de sentimientos libidinosos asociados con ella pero no despertados en forma directa por su persona sino tan solo proyectados, transferidos sobre ella y emanados de una fuente externa. Estos sentimientos serían los que el yerno experimentó inicialmente por su propia madre, cuando era niño. Luchando con esos deseos inconscientes, tendría entonces hacia su suegra sentimientos ambivalentes. Por otra parte, la suegra, por su lado, se defiende de su insatisfacción amorosa —que debe a la edad— identificándose con su hija. Esto determinaría en ella —piensa Flugel, que en este aspecto adopta y completa los puntos de vista de Freud— una envidia inconsciente respecto de su hija [21] y sentimientos ambivalentes en lo que concierne al yerno. Además Freud admite que a estas puedan agregarse otras razones, como por ejemplo la nostalgia —invocada por sir John Lubbock— de la madre a la que han arrebatado su hija, o la hostilidad del yerno hacia una persona que ha gozado antes que él del cariño de su mujer. Parece, en todo caso, que suegra y yerno proyectan uno sobre otro un conjunto de sentimientos contradictorios y a menudo poco conscientes, y que a tal tenor cada una de estas dos personas representa para la otra el papel de símbolo de los conflictos inconscientes del complejo familiar. Como quiera que sea, el rigor del tabú puede compararse con el de las interdicciones que pesan sobre objetos y seres impuros. Con el tabú de la suegra pueden relacionarse algunos ritos, por ejemplo —como sugiere lord Raglan— los que obligan al recién casado a introducirse como un ladrón en la casa de su esposa, cuando esta aún vive con sus padres.[22] Esta curiosa costumbre se observa, especialmente, entre los jasi de Birmania y los tipperah de Bengala.

20 S. Freud, *Totem...*, *op. cit.*, págs. 26-31.
21 J. C. Flugel, *The psycho-analytic study of the family*, pág. 98.
22 Lord Raglan, *Le tabou de l'inceste*, págs. 132-33.

Al tabú de la suegra se suman, en muchas comunidades, ciertas «evitaciones» relativas a personas ligadas entre sí por otros vínculos de parentesco. Es probable que su explicación deba buscarse en el mismo terreno de los sentimientos determinados por el complejo familiar. Jones ha escrito que «todos los miembros del grupo familiar, del hermano al abuelo, del sobrino a la vieja tía, son otras tantas sustituciones de la imagen de la trinidad originaria, compuesta por el padre, la madre y el niño».[23]

Los hábitos sociales y las instituciones domésticas son los factores determinantes de que en este o en aquel grupo se fijen los sentimientos ambivalentes sobre un sustituto determinado mas que sobre otro. Inclusive es probable que el complejo primigenio varíe según las estructuras sociales. Por ejemplo —si damos fe a lo que nos dice Malinowski—, los indígenas de las islas Trobriand, que presentan una organización matriarcal en la que la *patria potestas* corresponde al tío materno, experimentarían sentimientos ambivalentes respecto de sus hermanos o hermanas y de sus tíos.[24] En este pueblo, los tabúes que prohíben severamente las relaciones —inclusive las amistosas— entre hermanos y hermanas se explicarían, por lo tanto, sin necesidad de suponer un proceso de sustitución.

No es posible enumerar —y mucho menos clasificar— la totalidad de los tabúes que pueden derivar de la impureza conexa con los símbolos de la emoción inconsciente. A menudo faltan los datos que pudieran permitir la prosecución del análisis a través de la cadena ascendente de transferencias y sustituciones que concluye en cada una de estas prohibiciones. Con frecuencia, quizá, muchas cadenas de asociaciones inconscientes han debido converger para que se presente como impuro un objeto, un acto o una persona, de acuerdo con un proceso de sobredeterminación.

De esta manera, en los múltiples tabúes particulares concernientes a las mujeres, no siempre resulta fácil decidir con precisión qué se ajusta a la impureza de la sangre y qué proviene de la situación social «marginada» que es propia de la mujer y la coloca fuera de la condición normal.

En todo caso, es fuerza reconocer allí dos fuentes de impureza en extremo graves. Por eso —según la enfática observación de Simone de Beauvoir— «tantos tabúes protegen al hombre, en todas las sociedades, contra las amenazas del sexo femeni-

23 E. Jones, *Traité théorique et pratique de psychanalyse*, pág. 854.
24 B. Malinowski, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, pág. 73.

no.» [25] No es el acto sexual en sí mismo lo que que se considera una impureza; esta reside más bien en el contacto con la mujer, criatura maculada —o menos pura que el hombre— en virtud tanto de sus accidentes fisiológicos como de su situación en la sociedad, menos «esencial» y menos típicamente de acuerdo con la condición humana tal y como los hombres la conciben.

En numerosos casos —ha escrito Lévy-Bruhl— «se teme el mal influjo emanado de la mujer, por el solo hecho de su presencia. De ahí la infinidad de precauciones, prescripciones y tabúes a los que ella debe adaptarse».[26] Con estos tabúes se entremezclan a menudo los que, como ya hemos visto, provienen de la separación de categorías y la impureza de la promiscuidad. Ciertos tabúes de este género no se aplican más que a las mujeres con edad suficiente para experimentar el ciclo menstrual, lo que tiende a demostrar que la impureza de la sangre catamenial es un factor importante en la condición ritual de la mujer. Entre los bantúes, las mujeres núbiles no deben aproximarse al *kraal* de los bueyes ni mirar a las bestias; pero este tabú no se aplica a las niñas impúberes ni a las mujeres que ya alcanzaron la edad de la menopausia. Los zulúes denominaban «hombres» a las ancianas, que se hallaban liberadas de algunas prohibiciones femeniles.

La impureza de la mujer y la prohibición de la promiscuidad entre categorías sexuales pueden entrañar tabúes rigurosos, en los cuales se manifiesta asimismo la capacidad de contagio de la mancha. Los samoyedos entienden que cualquier objeto sobre el cual haya pasado una mujer contrae la mancha de esta, y no se lo puede emplear sin antes haberlo purificado mediante fumigaciones. Y así son igualmente impuros la cama en la que duerme una mujer y el trineo que ella utiliza.[27] E. Lot-Falk, al mencionar los tabúes que entre las poblaciones siberianas vedan a las mujeres tocar los instrumentos de caza o pasar sobre ellos, invoca válidamente dos razones posibles para explicarlos: por una parte la segregación de las categorías sociales, de la cual resulta que la promiscuidad entre lo que corresponde a los campos de actuación de cada uno de los sexos constituye una impureza, y por otra la impureza inherente a la mujer, que entre los siberianos está manifiestamente ligada

25 S. de Beauvoir, «La femme et les mythes», *Les temps modernes*, págs. 2-218.
26 L. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, pág. 370.
27 P. von Stenin, «Das Gewohnheitsrecht der Samojenden», *Globus*, pág. 173.

con el horror que les produce la sangre menstrual.[28] Esto explica, sin lugar a dudas, que el tabú sobre los instrumentos de trabajo del sexo opuesto se imponga con frecuencia mucho mayor a las mujeres que a los hombres. Los maoríes creían que una mujer manchaba todos los lugares *tapu* por donde pudiera pasar y estaba prohibido a las mujeres exhibirse en los sitios en que se estuviese construyendo una embarcación.[29]
Hemos visto a qué tabúes están sometidas las mujeres en el período de la menstruación. El parto, sin duda porque va acompañado por una pérdida de sangre, y también porque el fenómeno del nacimiento —como se verá luego— es particularmente numinoso, coloca a las mujeres en un estado de análoga impureza; y a veces tal estado tiene su iniciación en el mismo momento en que se crean las condiciones para ese fenómeno fisiológico.
La mujer encinta, en un elevado número de poblaciones y en regiones muy diversas, es retenida fuera de la aldea, juzgada impura y sometida a variados tabúes.
Los vetos impuestos a la parturienta se asemejan con bastante frecuencia a los que deben sufrir los guerreros. En algunas tribus de Africa del Sur, una mujer que ha dado a luz no debe tocar con las manos su alimento durante todo el período que dure su reclusión. En la Papuasia, la flamante madre debe abstenerse durante un mes de poner los dedos sobre su comida; para llevar los alimentos a la boca utiliza un palo puntiagudo.[30]
Por lo general, el aborto constituye una causa de mancillamiento mucho más grave aún que el parto, ya que a la impureza de la pérdida de sangre añade la que emana de toda cosa anormal, contraria a las leyes naturales. Es enorme la cantidad de ejemplos que sería posible brindar sobre este tema. En las tribus bantúes se tiene la creencia de que un aborto puede poner en peligro la caída de las lluvias. En estos pueblos es común que se atribuya la sequía al hecho de que alguna mujer haya ocultado un aborto.
Los tabúes son, en el mundo primitivo, numerosos y variables en extremo. Puede decirse que siempre están referidos a alguna cosa que provoca cierta inquietud como consecuencia de que se ve en ella un símbolo de la humana imposibilidad de encerrarse en un mundo regulado a la perfección, o porque

28 E. Lot-Falk, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, pág. 128.
29 E. Best, *The Maori*, vol. I, pág. 261.
30 C. G. Seligman, «The medicine, surgery and medwifery of the Sinaugolo», *JAI*, pág. 302.

se le agrega una emoción que revela al hombre sus propias irregularidades cuando el inconsciente le impone reacciones que no puede poner bajo control, o, finalmente, porque un proceso de sustituciones o contagio transfiere a esa cosa la impureza que va ligada a otra distinta. Los tabúes sobre la sangre, las relaciones familiares, las mujeres en general y más en especial las parturientas, se remiten, pues, en última instancia, al mismo principio que el tabú sobre lo insólito y lo anormal. Los conflictos inconscientes provocan una inquietud afectada por el mismo signo numinoso que la angustia unida a los símbolos que amenazan a las normas sociales y las reglas naturales. Es de toda evidencia que muchos otros tabúes, no examinados aquí, podrían convocar idéntico tipo de explicación.

Es un hecho que el sistema usual de las prohibiciones se encuentra reforzado en el transcurso de ciertos períodos o en determinadas ocasiones, y sería interesante observar si la naturaleza de tales circunstancias de excepción desmiente o confirma cuanto se acaba de decir a propósito del tabú mismo.

En efecto, hemos ligado este tipo de rito negativo con una especie de angustia, seguramente vaga e inefable para el primitivo que la experimentase, y que sería despertada, de manera directa o indirecta, por todo lo que simbolice la imposibilidad en que se encuentra el hombre de adherirse en plenitud a la condición humana que su grupo social se esfuerza por fijar por medio de normas. Este tipo de angustia se traduce en ritos que apartan de él los referidos símbolos, y en la creencia de que sobrevendrán desgracias para quien no se abstenga de ese contacto pernicioso. El reino de lo impuro es aquel en que todo puede temerse.

Es natural, entonces, que el primitivo, cuando ve cernirse sobre su destino enigmas particularmente temibles, cuando el éxito de sus empresas no puede hallar garantía en reglas seguras, se sienta más especialmente angustiado, amenazado, por desgracias inminentes, y, en consecuencia, propenso a multiplicar los tabúes con el fin de mantener distante la impureza, con la que siempre aparece asociado el temor a las calamidades. Cuando se ha transgredido un tabú, la desgracia comienza a planear sobre el grupo; a la inversa, cuando se tiene necesidad de asegurar un éxito que se muestra problemático crecen las prohibiciones.

Son numerosos los ejemplos de refuerzo de los tabúes entre los primitivos. Su característica general consiste en la puesta en práctica de nuevas prohibiciones, o en la observancia de aquellas que en épocas normales no son rigurosamente acatadas.

Lo que debemos estudiar aquí es la ampliación de los tabúes de la impureza. La prohibición del acto sexual es en particular frecuente cuando el grupo está empeñado en una empresa importante cuyo éxito se presenta dudoso. Extraigamos, de entre tantos como hay, algunos ejemplos.

En las islas Trobriand, la práctica para tiempo de guerra y en época de excursiones marítimas es que los hombres se abstengan de todo contacto sexual. También en esa región, las personas ocupadas en desbrozar los plantíos no deben acercarse a mujer alguna, y nadie ha de tener relaciones sexuales cerca de los huertos. Los montañeses de Assam tienen prohibido, mientras dure una contienda armada, cohabitar con sus esposas e ingerir alimentos preparados por mano femenina, y ni siquiera pueden dirigir la palabra a una mujer. Una esposa murió de terror al comprobar que, distraídamente, había hecho que su marido violara ese tabú.

Durante una guerra, la continencia es de rigor entre los bantúes, y no solo para los guerreros sino también para los hombres que permanecen en la aldea.[31] Este tabú es observado, además, por todo integrante de una partida bantú de caza mayor. Entre los tlingit, el hombre que ha de emprender la cacería de la foca permanece apartado de su mujer durante un mes.

Muchos autores han creído ver la explicación de este tipo de tabúes sexuales en consideraciones de orden exclusivamente práctico: el hombre que se apresta a afrontar una prueba difícil querrá evitar toda pérdida de fuerzas. Es posible —como indica Simone de Beauvoir— que este motivo tenga en efecto algún papel en ciertos casos y concurra en refuerzo de las razones derivadas de la impureza femenina.[32] Pero, en términos generales, estas últimas son las más decisivas. Ciertamente, es muy común que la castidad vaya acompañada por el ayuno.[33] No es posible, entonces, suponer que la preocupación de conservar la integridad de las fuerzas físicas constituya el principio de estas observancias.

Cuando el grupo social afronta riesgos importantes se siente cercado por lo numinoso, y las interdicciones se multiplican —valga la expresión— arbitrariamente. Lo que entonces se apodera de los hombres es una especie de frenesí de tabúes. Este se expresa algunas veces —como acabamos de ver— me-

31 H.-A. Junod, «Les conceptions physiologiques des Bantous sud-africains et leurs tabous», *Revue d'ethnographie et de sociologie*, pág. 149.
32 S. de Beauvoir, «La femme...», *op. cit.*, págs. 2-219.
33 Acabamos de verlo, con el ejemplo de los preparativos de guerra entre los indios creek.

diante la interdicción esencial, a través del sometimiento a la regla que extrae su valor eminente de su oposición a los deseos naturales; en tales casos el tabú se intensifica en profundidad: es ayuno, abstinencia. Pero otras veces, por lo contrario, el tabú se intensifica por dispersión y fijación sobre legiones de actos u objetos. En general se da este caso cuando el peligro o la incertidumbre ya no concierne solo a una fracción del grupo social, comprometida en una empresa bélica u ocupada en una tarea, sino a la comunidad entera.
Así, en Polinesia, cuando el jefe caía enfermo —él, que encarnaba a la colectividad—, cierto período de tiempo era declarado tabú. Ello significaba que, durante ese lapso, regía un elevado número de prohibiciones. Lo mismo ocurría en época de guerra y cuando se realizaba una expedición importante.
En parecidas circunstancias, en Hawaii se establecía un tabú cuya duración podía ser hasta de cuarenta días. Un mensajero del rey se ocupaba de proclamarlo. Si se trataba de un «tabú estricto», la vida del grupo quedaba, por así decirlo, interrumpida durante ese período. Todas las hogueras se apagaban, ningún barco se hacía a la mar, ningún grito de animal debía escucharse. Las aves de corral eran encerradas en calabazas para impedirles que cantaran. Se ataba el hocico de los perros para evitar que ladraran, y los de los puercos para que no gruñesen. Nadie podía bañarse, y tampoco salir de su casa, a menos que esto fuera para concurrir a las ceremonias religiosas.[34] A veces una isla o un distrito se volvían tabú; entonces nadie —ni marino ni paseante— tenía el derecho de andar por las cercanías. Ocasionalmente eran declarados tabú —para los hombres o para las mujeres—algunos frutos o ciertos animales, y la prohibición duraba varios meses. Entre las tribus de Assam existía una institución análoga; períodos tabú, llamados *gennas* y que podían durar hasta diez años, eran establecidos en algunos casos. En el transcurso de tales períodos se respetaban los tabúes con una estrictez mayor que la acostumbrada.
De modo que el ideal del tabú es la inmovilidad absoluta, el cese de toda actividad, el silencio del sueño. El hombre se encierra tan a la perfección en el sistema de las reglas que ya ni palpita. Es por eso que en período tabú se recomiendan a menudo el silencio y la inacción.
Es comprensible que la comparación entre estos hechos y los relativos a la neurosis se haya impuesto en las mentes de los etnógrafos de la escuela psicoanalítica. En esta línea, Muens-

34 W. Ellis, *Polynesian researches*, vol. IV, pág. 388.

terberger, tras estudiar los ritos predominantes en el archipiélago Mentawei, al oeste de Sumatra, y describir las interdicciones imperantes en tiempo de *punen* —es decir, en el transcurso de un período tabú—, interpreta esta institución como una reacción del superyó, análoga a la que en los neuróticos se expresa como un ritual obsesivo.[35] El superyó es, por otra parte, un producto de la educación, y se manifiesta a través de la imposición de normas.

Pero no hace falta apelar a la observación psiquiátrica para encontrar a nuestro alrededor comportamientos que puedan compararse con los de las sociedades primitivas durante períodos tabú. Bastaría con pensar en la actitud de los supersticiosos. Cuando estos tienen motivos para sentirse inquietos se muestran, asimismo, más inclinados que en tiempos normales a evitar cualquier cosa capaz de «traer desgracia». Y quizá los más propensos a imponerse tabúes supersticiosos sean quienes, en virtud de su profesión, deben afrontar regularmente situaciones en que el éxito o el fracaso no resultan de fácil pronóstico. Es un hecho muy conocido, por ejemplo, que los actores de teatro se muestran con harta frecuencia supersticiosos antes de los ensayos generales, cuando temen el fracaso. En cuanto a los jugadores, su contacto con lo que ellos llaman «la suerte» y «la mala suerte» les hace recurrir a procedimientos que guardan una curiosa semejanza con los de las sociedades primitivas. No es de extrañar, pues, que la necesidad de multiplicar las interdicciones coincida en los pueblos primitivos con períodos en que el sistema de las normas comunes no basta para evitar graves incertidumbres.

Ello viene a ratificar la creencia de que existe una relación entre el tabú y la angustia de una humanidad que no consigue fijar totalmente su destino en una cierta condición humana establecida de una vez y para siempre. Aquí ya no se trata de este objeto o aquel acto que se presentan como impuros en virtud de un simbolismo consciente o inconsciente: se trata de la angustia que está dada de antemano y que, colocando desde un comienzo al hombre —o, con más exactitud, al grupo— en la esfera de lo numinoso, lo impulsa a multiplicar las normas. Ya no es el objeto el que convoca al tabú; es —en cambio— el «estado de tabú» el que reclama objetos sobre los cuales imponer la prohibición. Los tabúes sexuales y alimentarios, a causa de que contrarían necesidades naturales y exhiben en máximo grado el carácter coercitivo de la regla im-

35 W. Muensterberger, «Oral trauma and taboo», *Psychoanalysis and the social sciences*, págs. 163-72.

puesta, son los que reaparecen con mayor frecuencia. Así ocurre, por ejemplo, en el *punen,* del que acabamos de hablar. La enfermedad es un período de la vida en que el hombre teme que las leyes habituales de la existencia dejen de estarle garantizadas; también es un motivo de angustia que impulsa al primitivo a imponerse tabúes particulares. Entre los thonga, marido y mujer se abstienen de toda relación cuando uno de ellos se encuentra enfermo o convaleciente. Pero —como señala Bastide— no debe suponerse que haya en ello una intención profiláctica, ya que este tabú también se observa cuando sobrevienen epidemias, sin necesidad de que uno de los cónyuges haya sido alcanzado por el mal.[36]

Por similares motivos se imponen numerosos tabúes a la mujer que espera un hijo, y, a veces, por extensión también al futuro padre.[37]

Para resumir, el examen del refuerzo de los tabúes —al que solo aportamos la cita de unos pocos casos entre muchos posibles— muestra que el primitivo se siente tanto más cercado por la impureza cuanto más se enfrenta con situaciones en que las reglas no lo sostienen. Apenas se aventura en el mundo de lo no condicionado, siente que necesita restringir mediante tabúes el libre ejercicio de su actividad. La angustia ante lo numinoso le hace buscar refugio en un sistema de reglas artificialmente sobrecargado. Impureza es, pues, como lo presentíamos, aquello que pone en peligro el condicionamiento del hombre.

No existen diferencias de naturaleza entre los tabúes y los ritos de purificación, pues el primitivo imagina la mancha como una cosa real, como un ser material, un objeto concreto que puede ser trasladado. La imagen de la mancha debe ser tomada poco menos que al pie de la letra si se desea comprender esa actitud. Como si la impureza fuese una especie de fango, se evita ser alcanzado por sus salpicaduras o, cuando no se lo ha conseguido, se procura afanosamente borrar sus manchas. Por lo tanto, es dentro del mismo espíritu como el primitivo se mantiene a distancia de lo numinoso —gracias al tabú— y elimina los rastros de ello —mediante la purificación.

Algunos ritos constituyen una especie de transición entre el tabú y la purificación. Son los que se relacionan con la causa misma de la impureza, para anularla o expulsarla, en tanto que las

36 R. Bastide, *Sociologie e psychanalyse,* a), págs. 116-17.
37 De aquí surge el muy difundido rito de la «covada», en el cual, por otra parte, se incluyen prácticas que no se relacionan en su totalidad con el principio del tabú.

purificaciones propiamente dichas consisten más bien en los procedimientos que borran las huellas del contacto con la impureza y lavan la mancha. En realidad, evidentemente, la diferencia no es muy nítida, y muchos autores colocan en la categoría de las purificaciones estos ritos particulares que, en todo caso, también concurren a completar el sistema protector de los tabúes.

Hay ritos que actúan en forma directa sobre la impureza, para impedir que sus efectos se concreten, y lo hacen de acuerdo con un método que Lévy-Bruhl ha descripto muy bien en los siguientes términos: «Consiste —para neutralizar o anular las consecuencias temidas de un suceso o un acto— en "invertirlo", o sea en producir el mismo suceso o ejecutar nuevamente el mismo acto, pero en sentido exactamente inverso. Esto equivale a borrarlo, a abolirlo, del mismo modo como, si agregamos a un número dado el mismo número, pero de signo contrario, el resultado es cero».[38] Por ejemplo, en la región central de las Célebes se juzga de mal agüero —*measa*— que un perro se arrastre por el piso sobre sus patas traseras. La persona que se sienta amenazada anula el hecho numinoso arrastrándose a su vez sobre la zona posterior de sus extremidades inferiores, en dirección al perro.[39]

A decir verdad, hay en esto un procedimiento muy general que, de igual modo que los ritos homeopáticos, forma parte del mecanismo del pensamiento simbólico. Por ello, no es exclusivo del ámbito de la impureza, sino que puede aplicarse a cualquier tipo de ritual. Como veremos, desempeña un papel importante en la magia, porque esta consiste en colocarse en el mismo nivel de lo numinoso e instrumentar sus símbolos. Es así como un mago puede anular los manejos maléficos de otro mago, arrancando, por ejemplo, del cuerpo del enfermo el objeto numinoso que su colega ha introducido. Lo numinoso es combatido, en todos los casos, en su propio campo.

Entre los procedimientos que constituyen una especie de transición entre el tabú y la purificación, corresponde citar, en primer término, los ritos de expulsión. Para impedir de un modo terminante que la cosa impura, la cosa tabú, contamine al grupo social, este la aparta de su ámbito. Con respecto al tabú, que solamente prohíbe el contacto con el ser impuro, esto constituye un perfeccionamiento. Ya los ritos de reclusión del guerrero o la mujer encinta significaban una especie de

38 L. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, pág. 483.
39 A. C. Kruyt, «Measa», *Bijdragen tot de taal-land en Volkenkunde van Nederlausch-Indie*, pág. 53.

expulsión provisional. Ella se vuelve definitiva cuando la impureza se juzga irremediable. La medida de expulsión castiga, por lo general, a quienes se han hecho culpables de violar un tabú. Es el caso de los incestuosos, que, cuando no son condenados a muerte —es decir, arrojados del mundo de los vivos—, son, por lo común, enviados al exilio.

Los ritos que de ordinario son clasificados bajo el rótulo común del chivo emisario se asemejan a los precedentes, con la sola complicación que les confiere el procedimiento de la transferencia. Cuando el ser que se halla cargado de impureza no resulta identificable, cuando no es posible expulsarlo o, más todavía, cuando la mancha está dispersa en el grupo por entero, se concentra esta en un ente elegido *ad hoc*, hombre o animal, que será quien deba sufrir la expulsión, la muerte o ambas a la vez. La impureza queda de este modo suprimida, puesto que es imaginada como cosa concreta. Así obtienen una verdadera purificación todos quienes la necesitaban. Ellos borran su mancha, que ha sido absorbida por la víctima. El rito del chivo emisario descansa, pues, en dos principios: el de transferencia y el de eliminación, que es la base de todas las purificaciones. La transferencia del mal o de la culpa de un portador a otro opera generalmente por contacto. El rito de la imposición de las manos es un ejemplo de ello. Entre los hititas, cuando, en cierta ocasión, un campamento de soldados fue diezmado por la enfermedad, los jefes impusieron las manos sobre un chivo al que inmediatamente después ahuyentaron;[40] un rey atacado de afasia por haber transgredido un juramento, se liberó del mal luego de poner su mano sobre la cabeza de un toro, que fue quemado.[41]

Se puede efectuar la transferencia sobre objetos inanimados. Frotarse con una piedra es, para muchos primitivos, el modo de expulsar los males que habitan en ellos. También es posible transferir el mal a un clavo, que se fija en una pared o una columna.

La transferencia a un objeto de origen vegetal es asimismo practicable. Por ejemplo, en Nueva Zelandia, cuando se desataba una epidemia, se adhería una rama de helecho a una persona que debía zambullirse de inmediato en un río. La rama se desprendía y, arrastrada por la corriente, se llevaba el mal con ella.

Por lo que respecta a los ritos consistentes en transferir la man-

40 Vieyra, «Rites de purification hittites», *Revue de l'histoire des religions*, pág. 123.
41 *Ibid.*, pág. 122.

cha a animales o a víctimas humanas, su número es extremadamente alto.
Cuando un nuevo rey tomaba el poder, los buganda eliminaban todas las impurezas, de manera que aquel no pudiese contraerlas. Para esto se usaba como chivo emisario a un prisionero, al que se conducía hasta la frontera con el territorio más próximo junto con una vaca, un chivo, un perro y una gallina, las cenizas del rey difunto y los restos del fuego de la casa real. Allí se le quebraban las piernas al hombre y las patas a los animales para que nunca pudiesen regresar al país, y se los dejaba morir en el lugar. Así era como toda la mácula quedaba eliminada del reino.
Es evidente que el principio de los rituales de esta especie consiste en una transferencia simbólica de la impureza. Esa transferencia no solo se ejecuta cuando es del caso expulsar una impureza en particular sino también de manera sistemática, por lo general cada año, y en tales ocasiones el «chivo emisario» se lleva consigo todas las impurezas —conocidas o desconocidas— que hayan podido acumularse en la sociedad.
A veces el mal y la impureza son imaginados en forma de demonios, a los que se expulsa tanto ocasionalmente —por ejemplo en época de epidemia— como anualmente, según es de práctica en una gran cantidad de pueblos primitivos, entre los cuales puede mencionarse a australianos, esquimales e iroqueses. El demonio es representado por una efigie, encarnado por un animal o personificado por un hombre.
Estas purificaciones anuales suelen dar lugar a verdaderas fiestas. En ellas se mezclan —como ocurre en las saturnales— otros elementos rituales, que serán tratados más adelante, cuando estudiemos el principio de la fiesta.
Los medios instrumentales utilizados para eliminar simbólica y ritualmente la mancha numinosa son múltiples. La purificación por el agua está particularmente difundida, bajo sus distintas formas: lustraciones, baños, aspersiones. También es posible emplear, con la misma finalidad catártica, el fuego, el humo, el vapor, la sangre, los eméticos y el ruido que espanta a los demonios. Los zuñi, para purificarse, se lavan la cabeza con extracto de yuca o bien recurren a la flagelación.[42]
La confesión de los pecados no difiere en esencia de los otros ritos purificatorios, por lo menos en su forma primitiva. En un estudio muy documentado, Pettazzoni demostró cómo, puesto que la palabra simboliza cuanto designa o evoca, enunciar

42 J. Cazeneuve, *Les dieux dansent à Cibola*, pág. 98.

una falta es asimismo eliminarla. Confesar públicamente una mancha es desembarazarse de ella, sin que ello suponga necesariamente un acto de arrepentimiento o expiación.[43]
En suma, cualesquiera que sean las formas asumidas, la purificación constituye un complemento del tabú: ella expulsa lo numinoso, cuyo contacto ha prohibido aquel.
Uno se purifica para liberarse de un infortunio, para curar o bien para desembrujar, todo lo cual es en el fondo la misma cosa, ya que, como se verá, lo impuro es también lo que embruja. Los ritos de duelo son, en buena medida, ritos de purificación, en virtud de que —como habremos de mostrar— la muerte constituye una impureza.
Tabúes y purificaciones tienden a permitir al primitivo la preservación, contra toda asechanza de lo numinoso, de la condición humana que su grupo edifica y define, y en la cual cada cosa tiene su lugar y todo se comporta según reglas dadas.[44] El mecanismo del pensamiento simbólico y, en especial, los principios de la transferencia y el contagio bastan para poner en claro que interdicciones y purificaciones —la confesión incluida— no son más que distintas formas de una misma tendencia a repeler los símbolos angustiantes de lo incondicionado.

43 R. Pettazzoni, *La confession des péchés*, págs. 143 y 186.
44 Véase la descripción que hace R. Caillois del ideal del cosmos primitivo (R. Caillois, *L'homme et le sacré*, pág. 133).

# 8. El devenir y la impureza

Hemos visto que la impureza es la característica de los seres, objetos, actos o acontecimientos que el primitivo aprecia como símbolos de su imposibilidad de encerrarse en una condición humana perfectamente determinada por normas en el seno de un grupo social, al abrigo de toda incertidumbre. Se ha advertido que las epifanías de lo numinoso impuro residían —como era de esperar— en todo lo que hace vacilar el sistema de las reglas —lo insólito, lo anormal, lo extraordinario, la novedad, la transgresión de las leyes esenciales de la estructura social— y en todo lo que perturba al inconsciente.

Pero aun suponiendo que las reglas no admitiesen excepción alguna, que todo cuanto acontece pudiera ser incorporado íntegramente a su sistema y que todos los símbolos de impureza fueran ahuyentados por los tabúes o eliminados por las purificaciones, la condición humana conservaría una especie de impureza congénita derivada del hecho de su ubicación en el tiempo. Mircea Eliade demostró acabadamente que el devenir constituye un elemento de angustia para la conciencia primitiva,[1] ante la cual la historia aparece como un principio de infortunio.[2] ¿Cómo, en efecto, pueden producirse cambios en un mundo en que la condición humana ha sido fijada por las reglas y en el que cada cosa, cada ser y cada acto tienen señalado su lugar? ¿Cómo, si no es por el hecho de que todo lo que evoluciona sale de un sistema para incorporarse a otro? Por ejemplo, el individuo, al nacer, entra en la categoría de los seres vivos; luego ingresa en la clase de los adultos al abandonar la de los niños; después deja la sociedad de los solteros para incorporarse a la de los casados; finalmente, trueca el mundo de los vivos por el de los muertos. Todo está sujeto a regulación en cada uno de estos estados; cada ser tiene su lugar. Pero el pasaje de una situación a otra da intervención a lo numinoso.

En efecto: cuando un ser deja una categoría, esta queda des-

1 M. Eliade, *Le mythe de l'eternel retour, passim.*
2 *Ibid.*, cap. III.

equilibrada por una amputación. Y aquella a la que va a agregarse se verá desordenada en virtud de la adjunción de un miembro suplementario, que hará en ella las veces de una novedad. Además este ser, entre uno y otro estado, flota fuera de toda norma, es «marginal».

Del mismo modo, la choza que se levanta, la casa que se construye, la espiga que alcanza su madurez son otras tantas novedades —y en consecuencia impurezas— que surgen en un mundo al que uno se había cerrado sobre sí mismo. Y bien: a pesar de todo su conservadorismo las sociedades primitivas tienen una historia, su vida sufre vicisitudes, sus costumbres se transforman con el paso de los siglos. En todas partes el tiempo desborda la regla; por doquier el hombre se evade de la condición humana a la que se lo querría ceñir. ¿Qué soluciones podría aportar el ritual a esta perpetua amenaza de lo numinoso contra el ideal de una existencia plenamente definida por las reglas? Pueden ser de dos clases.

En primer término, el primitivo puede tratar la mancha del tiempo del mismo modo como a cualquier otra impureza cuyo contacto no hubiese podido impedir, lo que supondrá que intente librarse de ella mediante purificaciones. Asimismo este tipo de impureza se encuentra naturalmente comprendida en las ceremonias anuales que ya mencionamos y que —bajo la forma del chivo emisario o mediante cualquier otra expulsión simbólica de la misma especie— quitan en bloque todas las manchas acumuladas durante el año. Esas son las ceremonias que Frazer ha descripto en *El chivo emisario* y cuyo objeto según lo ha demostrado cabalmente R. Caillois— es «renovar» el universo y «rejuvenecerlo» luchando contra el deterioro (es decir, contra la mancha) del tiempo mismo.[3] Pero, por otra parte, además de estas ceremonias de purificación general —que a menudo concluyen por revestir un carácter netamente religioso— pueden hallarse ritos purificatorios que se aplican a cada cambio en particular. Así es como la mayor parte de los ritos de iniciación van acompañados de purificaciones por el agua, el fuego o la sangre.

En segundo término, el ritual puede ser utilizado para atenuar el desequilibrio producido por el ingreso de un elemento nuevo en un sistema o la separación de un elemento de otro sistema. Mientras que las purificaciones se vinculan con la mancha del devenir mismo, los ritos de ingreso y egreso que ahora consideramos se relacionan con el resultado del cambio. Por ejem-

3 R. Caillois, *L'homme et le sacré*, págs. 132-33; J.-G. Frazer, *Le bouc émissaire*.

plo, cuando un hombre muere se procede a efectuar purificaciones, pero se ejecutan también ciertas prácticas que tienen el efecto de desprenderlo del mundo de los vivos e incorporarlo al de los muertos. Ahora bien: el principio de estas acciones simbólicas no es tan simple como podría parecerlo a primera vista. A juzgar por los ejemplos tan bien descriptos y clasificados por Van Gennep en *Les rites de passage*, puede afirmarse que el procedimiento seguido por el primitivo para atenuar el choque causado por un elemento cuando «sale» de un sistema o «entra» en él consiste en repetir estos pasos en el plano simbólico, mimando la separación o la incorporación. De este modo, cuando un eslavo de los Balcanes adopta a un extranjero se liga con él mediante una soga; [4] cuando una muchacha se casa, su alejamiento del mundo que abandona se corporiza frecuentemente en un velo, y un anillo o la unión de las manos sirven para expresar su unión con un hombre en una nueva familia.

La acción simbólica de los ritos estudiados en los capítulos precedentes parecía consistir en una aplicación de aquel principio cuya importancia para los primitivos destacó, entre otros, Lévy-Bruhl: «Actuar sobre el símbolo de un ser o un objeto es actuar sobre este mismo».[5] De manera que ahuyentar al chivo emisario es expulsar el mal encarnado en él, como hacer que corra el agua sobre el cuerpo de un hombre culpable de una transgresión es lavarlo de su pecado. Pero, ¿qué interés puede haber en repetir simbólicamente el acontecimiento numinoso mismo? ¿Para qué mimar la partida del muerto, la aparición del niño entre los vivos, la separación entre la mujer y su anterior familia? Para dar más aire de realidad a la cosa, se dirá. Esta respuesta sería atendible si un rito de ingreso se asemeja a una especie de contrato que se deseara solemnizar. Pero en muchos casos ello no es así. Y, en principio, la cuestión ni siquiera se plantearía para los ritos de egreso. Hay, en realidad, entre los ritos de iniciación y los demás —por ejemplo los de expulsión—, una diferencia esencial: estos consisten en efectuar simbólicamente lo que se desea realizar, mientras que los primeros repiten en el plano simbólico lo que ya sucedió o está por acontecer.

Lo más extraño es que se repita un acontecimiento numinoso, del cual, por otra parte, se busca quedar a salvo mediante pu-

4 S. Ciszewski, *Künstliche Verwandschaft bei den Südslaven*, págs. 3, 38 y 40.
5 L. Lévy-Bruhl, *L'experience mystique et les symboles chez les primitifs*, pág. 225.

rificaciones. ¿Cuáles pueden ser, pues, en este caso, la función y la virtud de la repetición?

Ante un problema de esta especie se encontró Freud, en un campo completamente distinto, al comprobar que los síntomas de ciertas neurosis traumáticas no podían explicarse por el principio de placer ni por el principio de realidad, los cuales, hasta entonces, le habían parecido suficientes para dar cuenta de los comportamientos normales y patológicos. En particular, verificó que algunos sujetos que habían sufrido una grave conmoción en un accidente o en acción de guerra presentaban la tendencia a reproducir el suceso traumático en sus ritos obsesivos o a verlo repetirse en sus sueños. Esto se hallaba al menos en contradicción con su teoría del sueño interpretado como la realización de un deseo. Comparó, pues, esas extrañas pruebas a algunos juegos infantiles que exhibían una modalidad neurótica, casos todos en los que el sujeto aparecía reproduciendo un suceso que le era desagradable, o, más exactamente, una acción que representaba o simbolizaba ese suceso. Por ejemplo, Freud había debido examinar a un niño que se entretenía en esconder —en hacer que desapareciesen— distintos objetos, y se sintió inclinado a interpretar esa conducta como un medio de reproducir, por imitación, el alejamiento de la madre. Llegó así a la conclusión de que ese niño, al reproducir a su manera una partida que le era dolorosa, se hacía la ilusión de realizarla él mismo en lugar de sufrirla pasivamente. Encontró que ese tipo de explicación convenía igualmente a los sueños y obsesiones de las neurosis traumáticas, y eso lo condujo a postular la existencia de una tendencia a la repetición cuya precocidad estimaba mayor que la del principio de placer porque sería observable durante las primeras actividades de la vida infantil.[6]

Esta apreciación fundamentada en algunas observaciones particulares desempeña un papel prominente y señala un vuelco decisivo en la evolución de la doctrina —y más especialmente de la filosofía— psicoanalítica. En efecto, al reflexionar sobre esta tendencia a la repetición, Freud se siente inducido a ver en ella una propiedad general de los instintos, e inclusive «de la vida orgánica en su conjunto».[7] Según él, hay en la raíz del instinto cierta fuerza de inercia que conduce al ser viviente, tras haber sufrido una conmoción o las perturbaciones de un estado de tensión, a recuperar el equilibrio perdido, *el statu quo ante*. Ahora bien: como lo no viviente es anterior a lo viviente, en

6 Cf. S. Freud, *Essais de psychanalyse*, pág. 46.
7 *Ibid.*, pág. 48.

último análisis «el fin hacia el cual tiende toda vida es la muerte». Junto a los instintos de vida están, pues, los instintos de muerte. O, más bien, si se interpreta correctamente el pensamiento de Freud, que en este punto es algo oscuro, habría que estimar —como lo hace J. Boutonier— que probablemente el instinto de vida y el instinto de muerte son «componentes de procesos instintivos complejos».[8] Ambas especies de instintos se manifiestan, por ejemplo, en lo que se denomina el instinto de conservación, que si bien está constituido por «los instintos libidinosos del yo», también se revela en él la tendencia a la repetición. Esta teoría de los instintos merecería ser clarificada, y quizá la psicología pudiese establecer instructivas aproximaciones entre la tendencia a la repetición como reveladora del instinto de muerte y propiedad general de todos los instintos, por un lado, y ciertos tipos de comportamientos estereotipados como los que encontramos al estudiar los reflejos condicionados, por el otro. Por este camino todas las conductas individuales y sociales dominadas por el principio de repetición podrían incribirse en un proceso general cuyas raíces biológicas resultarían discernibles con bastante facilidad. Pero, en rigor, Freud mismo, al encaminarse desde la observación de las neurosis traumáticas hacia la teoría de los instintos de muerte, parece haber perdido de vista un poco el carácter particular de la repetición, que, como dijimos, no siempre se reduce exactamente —o al menos no directamente— al principio de inercia. Afirmar que el instinto es la tendencia propia de todo organismo viviente a cuyo impulso este reproduce un estado de equilibrio al que se había visto obligado a renunciar bajo el influjo de perturbaciones de origen externo no equivale, en absoluto, a explicar por qué el sueño del neurótico repite el acontecimiento traumático, ya que tal sueño no reproduce precisamente el estado anterior sino, por lo contrario, el choque perturbador. Cuando se relee la primera parte de los *Ensayos de psicoanálisis* con la mente puesta en esa importante distinción, se advierte que la teoría de los instintos de muerte pudo muy bien haber sido sugerida por el fenómeno de la repetición neurótica, pero no echa luz sobre el fenómeno mismo más que indirectamente, y solo a condición de que se la complete con la teoría de la reacción frente al traumatismo.

Precisamente esta es la que mejor responde, *mutatis mutandis*, al problema que planteamos con respecto al rito. Las excitaciones denominadas traumáticas son —dice Freud— aquellas

8 J. Boutonier, *L'angoisse*, pág. III.

que tienen suficiente fuerza para romper la valla levantada por los medios naturales de protección del ser viviente. El principio del placer, que asegura el equilibrio de las excitaciones, ya no entra en juego, porque fue puesto «fuera de combate» por el choque traumático. Ahora el organismo cuenta con un solo recurso: inmovilizar las excitaciones y conseguir su descarga progresiva. En otras palabras: ya que no puede mantenerlas alejadas, dominarlas. La reurosis traumática proviene de una grave ruptura de la barrera defensiva en un caso en que la excitación no ha podido ser compensada por la reacción normal de angustia, que habitualmente contrabalancea a aquella. El sueño o la obsesión, que reproducen el percance, tienden precisamente a generar —con retraso— un estado de angustia, y la repetición del suceso, soñada o mimada, permite al sujeto dominarlo, «producirlo» él mismo en lugar de sobrellevarlo pasivamente. Hay allí, en verdad, como lo pretende la teoría general de los instintos de muerte, una tendencia a recuperar el equilibrio perdido provocando artificialmente la angustia y hay, sin duda, una manifestación de la fuerza de inercia. Pero lo notable es que, en el caso del traumatismo, ese retorno al estado anterior se realiza a través de la repetición del choque traumático mismo, repetición que es y debe ser angustiante para permitir al sujeto evadirse de la influencia de la excitación y, finalmente, produciéndola, ponerla bajo su control. En resumen: pueden hallarse en Freud los elementos de dos teorías de la repetición. Una de ellas concierne al fenómeno en su generalidad, y lo remite al principio de inercia; la otra se aplica al caso particular de la reacción defensiva contra un traumatismo y, sin excluir el principio de inercia como explicación final, añade una función especial, la repetición, que permite dominar un acontecimiento reproduciéndolo, en lugar de sufrirlo pasivamente. Esta distinción entre las dos formas de la tendencia a la repetición es muy nítida en los hechos: en el primer caso, lo que se reproduce en el estado de equilibrio; en el segundo, por lo contrario, es repetido el choque perturbador (con la finalidad, en última instancia, de recuperar el equilibrio perdido). ¿No podría utilizarse esta doble teoría freudiana para dar cuenta de ciertos aspectos de los ritos? Desde el comienzo se advierte que, en todo caso, podría aplicarse en ellos a una dualidad de la misma especie, ya que, por una parte, nos ha parecido que el rito se integraba en el marco general de la costumbre por su carácter estereotipado —por todo lo que lo vincula con el principio de inercia, de rutina—, pero, por la otra, que se distinguía de la simple costumbre por la virtud particular que

en él parece tener la repetición. Aquí no se trata de adoptar el punto de vista del psicoanálisis en un terreno sociológico, como hizo, por ejemplo, Freud en *Tótem y tabú*, donde postuló una identidad —muy discutible— entre ontogenia y filogenia. Menos todavía se trata de establecer paralelismos entre la neurosis obsesiva y los ritos religiosos. Pero nada impide que el principio de la repetición, y su función, presenten en el plano psicológico un comportamiento similar al que exhiben en el plano social. ¿Cómo ciertos mecanismos psicológicos fundamentales no habrían de manifestarse tanto en el comportamiento colectivo como en la acción individual?

De igual modo que la noción de repetición, la de traumatismo puede asumir un sentido en el contexto sociológico. O quizá fuese preferible sustituirla por la noción de *stress*, actualmente más en boga. De todas maneras, aquí no se trata de tomar al pie de la letra una imagen, una metáfora, sino solo de considerar que toda unidad social, por poco que presente cierto equilibrio —aun precario—, y, en consecuencia, una estructura, puede, respecto de las modificaciones e incitaciones al cambio susceptibles de comprometer ese equilibrio, comportarse y reaccionar de una manera tal que haga entrar en acción mecanismos defensivos muy generales, cuyo estudio corresponde a las ciencias humanas, sean estas biológicas, psicológicas o sociológicas. La unidad en cuestión —aun cuando no se encuentre más que relativamente realizada en el seno de una pluralidad— puede responder a las amenazas contra su equilibrio y estabilidad oponiendo a los choques producidos por los cambios tanto una fuerza de inercia lisa y llana, que tienda a reproducir el estado estructural anterior, como una verdadera reacción defensiva que muy bien podría compararse con la del individuo traumatizado.

Traspongamos, pues, *mutatis mutandis*, la explicación freudiana al terreno de los hechos que aquí nos ocupan.

El primitivo —dijimos— busca encerrarse en un sistema de reglas que pueda definir para él una condición humana sin angustia, y también, en cierta medida, en un ideal de inercia. En rigor, la variedad de las situaciones con que puede encontrarse lo obliga a fraccionar ese conjunto de reglas en muchos sistemas. Ahora bien: el cambio —ya se ha visto— se traduce a menudo en «el pasaje» de un sistema a otro. Cuando un elemento sale de un sistema y se incorpora a otro, produce en ambos un verdadero traumatismo. De esta suerte actúan la partida de un hombre hacia el mundo de los muertos, o el ingreso de un individuo en una nueva familia o un nuevo grupo. Trátase

de acontecimientos que la gente padece. Pero, repitiéndolos simbólicamente, el primitivo puede hacerse la ilusión de que los domina. Con ello anula también sus efectos inquietantes, los transfigura. Así, mimando él mismo tal pasaje, lo vuelve soportable.

Aquí la acción simbólica no tiene, pues, el mismo sentido que tenía en los ritos de protección o en los de eliminación. En este caso no crea situaciones sino que las modifica, las hace tolerables. Mientras que en la purificación, por ejemplo, el rito prefigura la expulsión del mal, en el pasaje, por lo contrario, reproduce el acontecimiento. Hay, en este caso, un rechazo a aceptar lo dado como tal. Por eso los ritos de pasaje, aunque en esencia no correspondan al orden de lo religioso específico y exhiban una manifiesta indiferencia ante la forma de las diversas religiones que eventualmente los anexen, se prestan por su naturaleza a la sublimación religiosa, y casi la sugieren. Para que se transformen en verdaderamente religiosos bastará que la acción simbólica sea considerada como la repetición de un acto arquetípico, de un modelo trascendente. Entonces el rechazo a aceptar lo dado como tal será una consagración del acontecimiento.

En el principio de los ritos que eliminan la impureza proveniente del devenir hallamos, pues, dos actitudes distintas: por una parte, la que dicta las purificaciones y que no difiere de la que ya hemos descripto en el capítulo correspondiente, y, por otra, la del ser que repite un suceso traumático para dominarlo. Se echa de ver fácilmente que la segunda actitud solo está referida a los dos extremos del cambio —la salida de un mundo y la entrada en otro—, en tanto que las purificaciones se aplican con preferencia a la fase intermedia, al período que Van Gennep denomina «marginal»,[9] durante el cual el ser que pasa de un estado a otro se encuentra desprendido del primero sin haber sentado plaza todavía en el segundo.

En realidad, estas dos expresiones rituales se hallan íntimamente mezcladas. Tal lo que puede comprobarse cuando se pasa revista a los principales tipos de ceremonias de «pasaje». El esquema general propuesto por Van Gennep[10] puede, natural-

9 A. van Gennep denomina «ritos preliminares» a los que señalan el abandono del mundo anterior; «ritos liminares» a los que son ejecutados durante el estadio intermedio; ritos «posliminares» a los que signan la incorporación al mundo nuevo (A. van Gennep, *Les rites de passage*, pág. 27).

10 Así resume Van Gennep su propia definición y su teoría sobre los ritos de pasaje: «Los ritos o ceremonias de pasaje son aquellos que acompañan todo cambio de lugar, de estado, de situación social o de

mente, sufrir algunas modificaciones en ciertos casos particulares. Pero en conjunto proporciona un medio de estudio y descripción sumamente cómodo. Por lo común, los ritos de separación e incorporación se distinguen de los otros con facilidad, y, como acabamos de decir, a ellos incumbe al parecer la función de atenuar mediante una repetición simbólica el desequilibrio que el cambio —expresado como la llegada o la partida de un elemento— causa en un sistema. En cuanto al período que media entre la separación y la incorporación —es decir, el período de marginalidad—, cabe indicar que representa el residuo más numinoso de los ritos de pasaje. El ser que cambia de estado se evade momentáneamente de toda condición, flota fuera de las reglas. En cuanto numinoso, puede ser tratado de dos maneras. En una de ellas, se reconoce que esta situación es irremediable, y durante tanto tiempo como dure el período de marginalidad se lo dispensa de toda regla. Entonces se convierte a esta fase marginal en un período de licencia orgiástica,[11] o sea que se adopta la actitud diametralmente opuesta a la que hemos visto cuando estudiamos los tabúes y las purificaciones. En consecuencia, este nuevo caso nos coloca frente a ritos relacionados con los que estudiaremos al tratar de la magia. Pero, en el otro tratamiento, se procura disminuir el peligro que presenta el período marginal y se hacen esfuerzos para proteger al ser que evoluciona sustrayéndolo a la mancha, apartando de él a todas las fuerzas y demonios asociados a lo numinoso, para lo cual se recurre al reforzamiento de los tabúes, y a ritos de purificación o de conjuro.

Dado el número casi infinito de los cambios que pueden sobrevenir en la vida del hombre y en su universo, sería imposible enumerar todas las especies de ritos de pasaje. Van Gennep hizo de ellas el recuento más exhaustivo que cupiese esperar. Por nuestra parte nos limitaremos a proporcionar algunas indicaciones sobre los principales tipos de ritos tendientes a eliminar o atenuar la impureza propia del devenir. Así, nos referiremos a las ceremonias que signan las etapas de la vida individual y social: nacimiento, casamiento, muerte.

edad. Estas ceremonias son, por su idea central y su forma genérica, un calco de los pasajes materiales, como por ejemplo el de un desfiladero en la montaña, de un curso de agua en la llanura, de un estrecho o un golfo en el mar, del umbral de una casa o un templo, de un territorio a otro, e incluyen por lo regular tres estadios equivalentes: "El de la separación, el de la espera o marginal, y el de la incorporación"» (A. van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, vol. I, pág. III).

11 Cf. A. van Gennep, *Les rites...*, *op. cit.*, pág. 163.

Efectivamente, los ritos que señalan el pasaje de un ciclo vital a otro son los que mejor permiten ver cómo se efectúa, mediante la purificación, por una parte, y la repetición, por la otra, la reducción del halo de impureza que rodea al ser en el devenir y el cambio. Muy a menudo la repetición simbólica se refiere aquí al devenir natural, pero —como señala Radin— el simbolismo de los ciclos naturales, el de los astros o la vegetación, no sirve en la emergencia más que para ilustrar el principio mismo del cambio, para traducirlo en la forma de otro devenir. Lo que se trata de hacer aceptable, repitiéndolo ritualmente, es el devenir humano. «El hombre se ha analizado en primer lugar a sí mismo, y este análisis se ha expresado en los términos de sus relaciones con el mundo social y económico, tal como este se encuentra determinado y circunscripto por el medio físico».[12] Por otra parte, se impone destacar que entre el conjunto de los cambios que el hombre enfrenta en su vida hay dos que predominan sobre los demás: el nacimiento y la muerte; de modo que los ritos con que se acompañan los otros «pasajes» son con frecuencia calcos de los que señalan a aquellos dos grandes acontecimientos.[13]

El nacimiento de un individuo significa su ingreso en el mundo de los seres vivientes, y a veces también —según las creencias de algunos pueblos— su partida del mundo del más allá, su abandono del mundo de los muertos (para los que piensan que el recién nacido es la reencarnación de un antepasado difunto). En todo caso, lo que importa es limitar la perturbación que genera la llegada de este nuevo individuo al grupo social. Y se cree que ello ha de lograrse si se repite simbólicamente su aparición entre los vivos, si se domina este suceso mediante ritos que realizan místicamente la incorporación del recién nacido al grupo que lo recibe. De este modo, el nacimiento de hecho es sustituido por el nacimiento ritual, y se concluye por actuar como si en realidad el niño hubiese nacido solamente después de ejecutados los ritos que lo integran simbólicamente en el mundo de los vivos. Por lo general esos ritos se cumplen en oportunidad de la imposición del nombre. Hasta entonces todo transcurre como si el niño aún no hubiese nacido, como si no hubiera sido inscripto todavía en el marco de la condición humana y, en consecuencia, aguardase en un reino numinoso, expuesto a las fuerzas impuras, su ingreso ritual —y hasta podría decirse que real— en la vida. Es preciso, pues, en esa fase

12 P. Radin, *La religion primitive*, pág. 72.
13 Cf. G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, pág. 187.

marginal, protegerlo de las fuerzas malévolas mediante purificaciones o conjuros que aparten de él a los demonios en que se encarnan las potencias impuras. Luego, cuando se decide que debe nacer ritualmente, cuando se lo incorpora al mundo de los seres vivos, se mima simbólicamente este ingreso en la condición humana y se da al niño, con la imposición de un nombre, un lugar en el sistema de las reglas, en el edificio social.

Entre los pueblos de la región central de Australia, que creen en la transmigración y la reencarnación, hallamos ritos de separación que tienen la finalidad de desarraigar al recién nacido de ese mundo de los muertos del cual proviene.

Los ritos de incorporación al mundo de los vivos se descomponen con frecuencia en ceremonias sucesivas de incorporación a los distintos círculos sociales que pueden delimitar la condición del ser humano: familia, comunidad religiosa. Pero en la mayoría de los casos es la imposición del nombre lo que señala el verdadero ingreso del niño en la vida, su ubicación en el lugar que como niño tiene reservado en el sistema social, antes de franquear las etapas siguientes, que harán de él un hombre completo. Recibir un nombre es comenzar a existir como ser humano. En algunas sociedades, sin embargo, puede ocurrir que sea otro el acto ritual elegido para expresar que se admite en el círculo de los vivientes a quien acaba de nacer: la perforación de las orejas, el primer corte de pelo, etc. Y entre el nacimiento fisiológico y el nacimiento ritual se ubica un período de marginalidad. Un período en cuyo transcurso el recién nacido está particularmente amenazado por las fuerzas numinosas. Aunque ya está en peligro por varios otros motivos. En efecto: independientemente del carácter marginal de este período, el niño se halla manchado por la efusión de sangre que acompaña su venida al mundo, y asimismo como consecuencia de todas las repercusiones que la idea de nacimiento puede generar en el inconsciente humano. Por eso es que se toman precauciones especiales durante esta primera fase de la existencia.

El casamiento es otro suceso social que constituye un pasaje peligroso dentro de la corriente del destino humano. Al tomar esposo o esposa el individuo se integra en una nueva célula social: la fundada por él. Cambia, pues, de condición. En consecuencia, se hacen necesarios ritos de separación e incorporación por repetición simbólica, y ritos de purificación o de conjuro durante el período de marginalidad. Ellos se integran fácilmente en un ceremonial religioso cuando el cambio es su-

blimado mediante la consagración. Por otra parte, en el ritual del casamiento se encuentran generalmente numerosas prácticas fundadas en el principio de la homeopatía. Dirigidas a garantizar la fecundidad o la prosperidad de la pareja, ellas revisten distinto sentido que los ritos motivados por el cambio de condición que estamos considerando ahora. Empero, se mezclan con estos en los hechos.

Los ritos de separación, que realizan simbólicamente el desprendimiento de uno o de ambos cónyuges de su célula social originaria, asumen a menudo el aspecto de un secuestro. No es este el lugar para refutar por completo las teorías que consideran este ritual como una supervivencia del casamiento por rapto. Pero cabe decir que, en todo caso, aun si ese no hubiera sido —cosa probable— el origen del casamiento en general, no por ello el ceremonial pertinente habría dejado de revestir el aspecto de un secuestro. En efecto, esta forma de ritual permite atenuar simbólicamente —mediante una repetición— el carácter numinoso de la situación creada en el grupo de origen por la partida de uno de sus miembros. De este modo el simbolismo del rapto se explica por los principios mismos del rito con prescindencia de toda hipótesis acerca de los orígenes del casamiento. Este tipo de ritual de separación se encuentra muy difundido. Entre los samoyedos, el novio, acompañado por mujeres ajenas a la familia de su prometida, va en busca de esta, la mete por la fuerza en un trineo y se la lleva.

Fuera del rapto, hay otros símbolos a través de los que la separación puede ser realizada —o, más bien, «dominada»—. Van Gennep cita «los cambios de vestimenta; vaciar un tarro de leche y reventar tres bayas (entre los galla); cortar, romper, tirar cualquier cosa que evoque la vida del niño o de los célibes; deshacer el peinado, cortar o rasurar los cabellos o la barba, cerrar los ojos»,[14] etc. Finalmente, puesto que la muerte es para el hombre la más conmovedora imagen de la separación, no hay que asombrarse mucho si a veces los ritos de separación propios del casamiento incluyen evocaciones fúnebres, como ocurre hasta en el folklore contemporáneo.

La variedad de los símbolos de separación empleados en el ritual del casamiento nos muestra que este no podría ser explicado universalmente como supervivencia de un matrimonio por rapto practicado en los orígenes. Pero, descartada esta explicación cabe que nos preguntemos por qué el rito consiste en

14 A. van Gennep, *Les rites...*, *op. cit.*, pág. 185.

mimar un desprendimiento que ya ha de ser lo bastante doloroso de por sí como para que se sienta la necesidad de repetirlo en forma simbólica. También es verosímil que la función de tales prácticas resida en trasponer al plano simbólico una ruptura de hecho, de modo de dominar el acontecimiento numinoso, morigerar sus peligros, hacer de él algo actuado y no sufrido y, sobre todo, atenuar, mediante la repetición, el trastorno acarreado al grupo por la partida de uno de sus miembros. Ya es posible prever cómo esta repetición, al hacer tolerable el suceso numinoso, prepara el camino para la sublimación religiosa, que, como tendremos ocasión de comprobar, tiende a realizar una síntesis entre la condición humana y aquello que la sobrepasa.

Lo mismo ocurre con los ritos de incorporación, que, naturalmente, revisten por lo general una importancia mucho mayor que los precedentes en las ceremonias nupciales. En efecto: no solo es preciso disipar la conmoción, la ruptura de equilibrio que ocasiona en un clan la llegada de nuevos miembros, sino que también se hace imperioso ahuyentar la impureza de la nueva unidad familiar que se constituye y que, por el hecho de nacer, se encuentra particularmente cargada con toda la temible energía correspondiente al devenir.

Hay ritos de unión que consisten en diversas acciones simbólicas: unión de las manos, manos que se ligan juntas, anillos de casamiento, intercambio de vestidos y, por sobre todas ellas, la de comer o beber juntos, como puede observarse en el ejemplo de la *confarreatio romana.*

Pero, entre todos los «rituales de pasaje», el que sin duda se encuentra más completamente dominado por la preocupación de luchar contra la impureza resultante de un cambio radical en la condición humana es el de los funerales. La muerte constituye el fracaso —inevitable e irremediable— de todo esfuerzo por hacer de la condición humana un estado firme y ajeno a mutaciones. Es, por vía negativa, la más patética manifestación del devenir, el cambio de estado más evidente. Como acontecimiento, es la amenaza suprema para toda regla de existencia humana; es, entre todos los «pasajes», el más angustiante. No hay necesidad alguna de asignar al primitivo razonamientos filosóficos para comprender que la muerte, del mismo modo que lo insólito, por ejemplo, se le presenta como algo inquietante, una catástrofe para su ideal de una existencia perfectamente regulada y, en consecuencia, como una mancha. Los dogon emplean, para decir «impuro», la palabra *puru*, opuesta a *ono*, cuyo significado es «viviente». Cuentan, sin embargo,

con otro término —*yinu*— para designar la muerte. Todos los muertos son *puru*. El estado de *puru* no es necesariamente la muerte.[15] Para el primitivo, en efecto, la muerte es una de las manifestaciones más características de lo numinoso impuro.

Lo dicho no significa que el primitivo se forme una idea muy clara sobre este fenómeno. Pero ve en él, ante todo, un abandono de la condición humana normal. Por ello, a veces, los extranjeros y los locos son asimilados a los muertos. Así ocurre, por ejemplo, en Nueva Caledonia, donde hay incluso resistencia a considerar a los blancos como seres vivos (*kamo*).

Es un hecho irrefutable que, salvo raras excepciones, los primitivos consideran a los cadáveres como objetos eminentemente impuros. Hasta tal punto es numinosa la muerte que su contagio no solo opera sobre el cadáver mismo sino que, en ocasiones, se extiende también a todas las pertenencias del difunto, a quienes lo han tocado, a sus parientes. Por ejemplo, entre los basutos, «la muerte o todo lo que la precede o la sigue en forma inmediata es la más grande de las manchas. De ello resulta que los enfermos, las personas que tocaron o amortajaron un cadáver, o cavaron su fosa; los individuos que, por descuido, pasan o se sientan sobre una tumba, y los parientes cercanos de un muerto son tenidos por impuros».[16]

Estos hechos, según Freud,[17] se explicarían por los sentimientos ambivalentes que respecto del difunto alimentan los supérstites. Igual que Wundt, Freud piensa que la aversión de los primitivos hacia el cadáver no proviene del horror natural que puede inspirar el cuerpo en putrefacción sino de la idea de que el muerto se transforma en demonio maléfico; y a propósito de ello acepta parcialmente la teoría de Westermarck, quien fundamenta tal aversión en las malas intenciones que se atribuyen al muerto. Según Freud, los parientes del muerto —en particular la viuda— proyectan sobre el difunto los sentimientos hostiles que inconscientemente guardaban hacia él, o, con más exactitud, la concepción del muerto-demonio maléfico es el producto de esa proyección. Ella resuelve un conflicto afectivo: el supérstite no quiere reconocer más que sus sentimientos favorables, y niega su hostilidad al proyectarla sobre el demonio que imagina como sucesor del muerto. Así se explicarían los «tabúes de los muertos».

Es indudablemente exacto que los parientes del muerto pueden

15 G. Dieterlen, «Mécanisme de l'impureté chez les Dogon», *Journal de la Société des Africanistes*, pág. 84.
16 E. Casalis, *Les Bassoutos*, pág. 270.
17 S. Freud, *Totem et tabou*, págs. 76-105.

a menudo albergar en su ánimo una mezcla de afecto y odio más o menos inconsciente respecto del muerto. Pero parece difícil ver en esta ambivalencia afectiva la explicación general de todos los hechos vinculados con la impureza del cadáver. Antes que nada esta impureza no siempre va unida a la creencia en los demonios. Luego, no solo es válida para los parientes del muerto sino que con frecuencia también lo es para todos los vivos. Por último, la analogía de los hechos muestra bien a las claras que el tabú de los muertos debe tener, en definitiva, un origen similar al de los otros tabúes —entre ellos, por ejemplo, el tabú de lo insólito—. En particular, la impureza que justifica a este tabú es contagiosa como las demás, y requiere medidas profilácticas o purificatorias de la misma especie. Puede admitirse solamente que el complejo sentimental invocado por Freud pudo modificar en cierta medida un ritual cuya explicación debe buscarse en otra parte. Por ejemplo, si la viuda se convierte en objeto de medidas particularmente rigurosas, es muy probable que ello se deba a que la impureza con que está manchada a causa de su relación con el difunto recibe el complemento de las emociones hostiles más o menos confesas que pudo sentir respecto de aquel.

Lo cierto es que el muerto constituye un objeto o un ser impuro, al igual que las cosas insólitas, los anormales, los incestuosos y las mujeres indispuestas. El mundo de las normas debe ser preservado de su peligroso contacto. Los papúas de la tribu koita llaman *aina* a la influencia contagiosa que emana del muerto, y esa palabra designa todo lo que es «colocado aparte» —es decir, lo tabú.[18]

Todos los que tocaron un cadáver o aun tan solo asistieron a funerales corren el riesgo de estar contaminados por la mancha. A menudo se recurre a purificaciones para liberar de la mancha a las personas u objetos que tuvieron algún contacto con el cadáver.

La mancha no solo se extiende a todo lo que haya guardado contigüidad con el cadáver: alcanza también a la misma personalidad del difunto, incluidas sus «pertenencias». Según Lévy-Bruhl, el principio de participación desempeñaría un papel más importante que la noción de mancha en la formación del tabú sobre las pertenencias del muerto.[19] En realidad, los dos principios van a la par: la mancha se extiende a las pertenencias por-

18 C. G. Seligman, *The Melanesians of the British New-Guinea*, págs. 161, y 101 nota 2.
19 L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dan les sociétés inferiéures*, pág. 384.

que estas participan de la naturaleza del muerto. Los primitivos no establecen un distingo muy preciso entre la persona y lo que le pertenece. Este es uno de los aspectos del «contagio», que, como se ha visto, se explica por las características particulares del pensamiento simbólico, Si el muerto es tabú, sus propiedades, su casa, sus utensilios domésticos y las gentes de su círculo íntimo también lo son. Según los casos, se los aparta, se los evita, se los destruye o se los purifica. Entre los bantúes de Sudáfrica, la choza del muerto se cierra y abandona en la tribu tembu, y se destruye en la tribu fingo. Los habitantes de la isla de Andamán dejan el emplazamiento en que vivía el difunto y fijan el campamento en otro lugar hasta que haya concluido el período de duelo. Los massim de la Nueva Guinea australiana dejan o destruyen la casa mortuoria, pero a veces lo hacen tras el fallecimiento de uno de los esposos, y otras solo después que han muerto los dos. En Melanesia, los árboles frutales del difunto son arrancados.

En cuanto a los objetos personales del muerto, suele suceder que se los entierre junto con su propietario. Tres son las posibles razones de esa costumbre: proporcionar al muerto lo que le hace falta; evitar que regrese a visitar a los vivos en busca de lo que necesita, o desembarazar a los vivos de objetos manchados. Esta tercera razón es la que aquí nos interesa, pero evidentemente se hace muy difícil decir cuál de los tres motivos ha prevalecido en este o aquel caso, dado que, por lo general, ni siquiera los mismos indígenas lo saben. Como quiera que sea, el hecho de que, según las sociedades observadas y a veces hasta dentro de un mismo grupo, los objetos del muerto sean tan pronto enterrados con él, tan pronto destruidos, hace pensar que la tercera razón, que justifica la destrucción, cumple en ocasiones un papel más importante que las dos primeras. La capacidad de contagio de la impureza proveniente del muerto explica los ritos de duelo. En efecto: así como los objetos personales del difunto, los parientes de este son alcanzados por la mancha porque forman parte de sus «pertenencias». Es preciso, pues, evitarlos y purificarlos. A las costumbres presididas por esas dos preocupaciones se añaden con frecuencia, evidentemente, las que puedan estar dictadas por razones sentimentales: se procura expresar la pena, la añoranza, o —según el análisis freudiano mencionado con anterioridad— se busca un medio para resolver el conflicto inconsciente debido a la ambivalencia de los sentimientos que se experimentaban respecto del muerto. Pero es manifiesto —como lo demuestran los ejemplos que vamos a citar, y muchos otros más— que el principio

más general del duelo está ligado con la noción de impureza. Sin embargo, esa relación puede ser bastante compleja. Solo es simple mientras nos mantengamos en nuestro actual campo de estudio, esto es, en tanto la representación de la muerte no se haya convertido en objeto de una sublimación religiosa. Por ahora, las prácticas del duelo están directamente presididas por la impureza de la muerte, que a partir del difunto se expande por contagio a todas sus pertenencias; sus parientes y allegados recibieron las salpicaduras del contagio, al igual que su vivienda y objetos personales. Se impone, pues, mantenerlos aislados de la sociedad y marcarlos, si es posible, con un signo distintivo, al menos hasta que hayan sido purificados. Pero la sublimación religiosa, al ejercerse sobre la representación de la muerte, tiende —como se verá más adelante— a transfigurarla, y el difunto deja de ser entonces una epifanía impura para convertirse en un símbolo de la síntesis entre lo numinoso y la condición humana. Como resultado de ello, la solidaridad, la participación mística entre los parientes y el muerto, hace que aquellos solo sean impuros durante el tiempo en que este lo es. En el caso en que el pasaje de la muerte impura a la muerte sublimada se realiza por etapas —cuando, por ejemplo, se practica el ritual de los funerales dobles—, los parientes no son considerados impuros más que en la primera fase. Este aspecto fue cabalmente esclarecido por Van Gennep.[20] En el proceso religioso, la muerte deja de ser impura cuando ritos convenientes han logrado integrarla en el mundo de los antepasados, en el cual se concilian la potencia extrahumana y el orden de la condición humana. Antes de esta integración el cadáver permanece impuro, y los parientes, que en unión del muerto constituyen una «sociedad especial», son tabú porque durante ese tiempo se encuentran, como aquel, en un «estado de marginalidad». Ese estado se prolonga durante tanto tiempo como el difunto sea impuro antes de volverse «sagrado». El «período de marginalidad de los vivos es la contrapartida del período de marginalidad del muerto».[21]

El aislamiento de los parientes, consecuencia directa y simple de la impureza del muerto, es en todos los casos el principio fundamental de los ritos de duelo, tanto si esta impureza es definitiva como si es provisional y previa a la sacralización religiosa del difunto. Las personas que guardan duelo se distinguen de las demás por medio de vestimentas especiales. También ob-

20 A. van Gennep, *Les rites...*, *op. cit.*, pág. 211.
21 *Ibid.*

servan ciertos tabúes particulares al igual que todos aquellos que se encuentran en estado de impureza. Pero, por otra parte, hay algo que tiende a probar que la impureza es la causa principal de las prácticas de duelo: estas, en algunos pueblos, resultan análogas a las que observan quienes se hallan manchados por otros tipos de impureza. Es el caso de los guaraníes, entre los cuales las personas de duelo estaban sometidas a las mismas interdicciones y obligaciones que los homicidas y las muchachas que acababan de experimentar la primera menstruación.

A menudo al deudo doliente se le veda lavarse o rasurarse. Este tipo de interdicciones obliga a los deudos a permanecer sucios y repulsivos. Es un modo de hacer visible su estado de impureza, dado que, como ya se vio, la suciedad física es el símbolo de la impureza. El deudo, pues, indica con claridad a las demás personas que está manchado y que, en consecuencia, debe mantenérselo a distancia.

Solo es posible comprender los ritos funerarios si se considera a la muerte como una impureza. Pero su aspecto cambia cuando ingresan en el marco de la religión. Los ritos fúnebres tienen la finalidad de atemperar los efectos del suceso numinoso, o bien transforman, cuando son ritos religiosos —ya lo comprobaremos—, el carácter impuro de ese acontecimiento en carácter sagrado. De todas maneras, los supérstites, al ejecutar estas ceremonias, procuran suprimir de su propia condición una determinada inquietud proveniente de la impureza de la muerte. El entierro, por ejemplo, no podría ser explicado por motivos de orden utilitario, como sería la necesidad de deshacerse de un cuerpo nauseabundo. Si así fuese —señala Rivers— no se comprendería que los melanesios a veces entierren a un hombre incluso antes de que haya muerto. Esto demuestra acabadamente —prosigue Rivers— que el entierro es ante todo un rito destinado a hacer que un hombre pase de cierto estado a otro distinto. Entre los melanesios se trata de hacer pasar al moribundo del estado *toa* al estado *mate*,[22] y este último es el de los muertos, pero también el de quienes, gravemente enfermos, ya están clasificados en la misma categoría, como si hubiesen abandonado el reino de la condición humana.

De estos ritos melanesios se puede además extraer otra conclusión, que se agrega a la expuesta por Rivers. Ella es que el ritual funerario, en cuanto repetición simbólica, asume justamente el significado que hemos venido señalando. Cuando se mima la separación del mundo de los seres *mate* no se hace intervenir

22 W. H. R. Rivers, *Psychology and ethnology*, pág. 43.

al símbolo en el mismo sentido que cuando, por ejemplo, se come león para adquirir fuerzas. El orden de las cosas es inverso, y opuesta la intención. No se está mimando un suceso para lograr que se concrete. Se hace la mímica de un acontecimiento ya cumplido y que se hubiera deseado evitar. Se lo repite simbólicamente para atenuar el choque que produce. Más que provocarlo, se procura negarlo. Así, el melanesio, al comprobar que su padre está enfermo, y ya distante del mundo de los vivos aunque todavía respire, no desea que el padre pase del mundo *toa* al mundo *mate*. Si hubiera podido impedirlo lo habría hecho. La prueba está en que sin duda hizo venir a sus expensas al curandero, y en el dolor que demostrará cuando el padre sea inhumado. Si lo entierra, si cumple con un rito que concreta simbólicamente el ingreso de ese ser querido en el mundo *mate*, no es, pues, para que el símbolo desencadene el acontecimiento. Es, a la inversa, porque el acontecimiento, puesto que desgraciadamente se produjo, origina una situación peligrosa que reclama un ritual. Éste solo puede servir, en consecuencia, para atenuar el choque místico, para restablecer en el mundo de las reglas el equilibrio roto. La repetición simbólica anula el traumatismo del evento numinoso.

En cuanto ritos de pasaje, los funerales incluyen o pueden incluir acciones simbólicas de separación y de incorporación. Entre ellas se ubican a veces ritos de marginalidad, que, dado su carácter de purificaciones o medidas protectoras contra la impureza, no son más que un aspecto del ritual impuesto por la impureza del cadáver y sobre el cual hemos hablado antes. En el tiempo que transcurre desde su separación de entre los vivos hasta su integración en el mundo de los muertos, el difunto es un ser peligroso o expuesto a los peligros. Se aparta de él a los malos espíritus, y también se impide a su alma dañar a los vivos. Por ejemplo, los pigmeos mantienen cerca de la choza del muerto, durante los cuatro días de duelo, un fuego cuyo humo «aleja a los espíritus malvados, y sobre todo al alma del difunto, por si acaso sintiera la tentación de regresar».[23]

Para disipar el trastorno introducido en el mundo de las reglas por el deceso de un hombre, la mejor solución consistía en imaginar un mundo de los muertos distinto del de los vivos. En virtud de ello la muerte se convertía en un «pasaje» igual que los otros. Bastaba con reducir mediante la repetición simbólica el desequilibrio causado entre los vivos por la «salida» de uno de ellos, y fundar un orden del más allá, incorporando al muer-

23 R.-P. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, pág. 427.

to reciente, a través de procedimientos análogos, a la sociedad de las sombras. En tales términos, el período de marginalidad varía según la concepción mítica que se sostenga respecto del mundo de los muertos y del viaje que a él conduce. En general, ya que se quiere que la muerte no destruya el universo de las reglas, se imagina el mundo de los muertos de acuerdo con el modelo provisto por el de los vivos. Las sepulturas del período del reno indican que esta concepción debió prevalecer a partir del musteriense. Entre los primitivos contemporáneos se la encuentra en muchos lugares.

En los funerales, los ritos de separación presentan formas variadas: transporte del cadáver al exterior, aislamiento en fosas, sarcófagos, cementerios.[24]
Podrían relacionarse con los ritos de separación aquellos que, durante el período marginal, tienen la finalidad de impedir que el muerto vuelva para visitar a los vivos. Pero a menudo son de orden bastante complejo y dependen de cómo sea representado el destino de las almas. Pueden variar desde el conjuro hasta la propiciación. De un modo general, su misión consiste, más que en reducir mediante la repetición simbólica el desequilibrio creado por el pasaje del muerto de un mundo a otro, en mantener un estado de hecho. El difunto ha abandonado a los vivos, estos han recompuesto su mundo tras él, y ahora es necesario que la nueva situación quede estabilizada para que el muerto no tenga la menor posibilidad de volver a cuestionarlo todo con idas y venidas de un mundo a otro. El muerto, en cuanto ser numinoso impuro, es inquietante, peligroso. Múltiples son los ritos que entre los primitivos tienen de este modo la misión de impedir que el difunto venga a inquietar a los vivos y obligarlo a permanecer en el mundo de los muertos. Los indígenas de Victoria, por ejemplo, al enterrar a un muerto le atan firmemente el pulgar de la mano derecha con el dedo gordo del pie izquierdo, sin duda con la finalidad de que, al quedar así el cuerpo doblado en dos, no pueda salir de su tumba para pasearse entre los vivos.
Los ritos de incorporación al mundo de los muertos contemplan un propósito similar. También en este caso se trata de sostener el nuevo equilibrio. El muerto ha pasado al mundo de las sombras, y allí debe quedarse. Hasta puede decirse que el mito de un infierno, de una morada de las sombras, reconoce como función principal estabilizar la condición humana separándola

24 A. van Gennep, *Les rites...*, *op. cit.*, pág. 234.

nítidamente de la condición del difunto. Hasta en los pueblos que creen en la reencarnación se siente la necesidad de afirmar esta ruptura: un alma deja a los vivos para irse con los muertos, y allá se la implanta mediante ritos; cuando vuelva a ver la luz, este nuevo pasaje será «amortiguado» con el auxilio de otros ritos, los del nacimiento. En todos los casos, cada reino cuida sus fronteras, sus contornos definidos, y el pasaje de uno a otro debe producir en cada uno de ellos —y, sobre todo, como se comprende, en los dominios de los vivos— el mínimo de perturbaciones. Esto es lo que permite y justifica, precisamente, los ritos de incorporación del difunto a su nuevo universo. Cuando no se tiene la noción de una zona de ultratumba especialmente dedicada a los muertos, la tumba constituye la morada del muerto, y entonces la inhumación misma pasa a representar «el verdadero rito de incorporación al mundo general de los muertos».[25] En cambio, cuando existe una mitología de la vida póstuma, ella es la que determina los ritos de incorporación. Por ejemplo, se colocan en la tumba los objetos que serán útiles al muerto en su viaje hacia la morada de las sombras o, como en el antiguo Egipto, se lo provee de fórmulas que le permitirán ser admitido en ella.

Todos los ritos funerarios que acabamos de comentar se refieren a los casos corrientes. Aun en ellos, la muerte está considerada como fuente de impureza. Pero además existen casos particulares en que tal carácter se acentúa por el hecho de haber mediado una muerte insólita. Entonces se unen dos causas de impureza. El cadáver de un hombre muerto de manera anómala puede ser considerado hasta tal punto impuro que se renuncie a atenuar mediante ritos la potencia numinosa que emana y con la cual desafía al mundo de las reglas. No queda más solución que arrojar lejos ese cadáver, expulsarlo como se hace a veces con algunos seres vivos: los incestuosos, por ejemplo. Estos muertos, como por otra parte todos aquellos por quienes no haya sido posible ejecutar las ceremonias funerarias usuales, no pueden ser incorporados al mundo de las sombras y resultan especialmente peligrosos.

La muerte insólita es un fenómeno tan extremadamente impuro que todo el grupo puede sentirse amenazado. Cuando el rayo mata a un cafre todos los miembros del *kraal* se colocan amuletos especiales y, previa incisión, se introducen ceniza en la carne. Los hombres fulminados por el rayo son, en efecto, considerados por muchos pueblos como muertos particularmen-

25 *Ibid.*, pág. 233.

te impuros. Los dogon observan ritos especiales y proceden a efectuar grandes purificaciones cuando un hombre ha muerto fulminado. Los ao-naga llaman *apotia* a la muerte insólita, la muerte violenta. El cuerpo de un muerto *apotia* es tratado como una carroña; los familiares matan todo su ganado, permanecen seis días sin salir y luego abandonan todo lo que pertenecía al difunto, se construyen otra casa y llevan una vida misérrima. En Australia se rehúsan los honores fúnebres a quienes fallecieron como consecuencia de accidentes.

Con los ritos de pasaje concernientes a las principales etapas del devenir humano se vinculan los motivados por vicisitudes diversas. Por ejemplo, la enfermedad es a veces mirada como una especie de período marginal, cuyo comienzo y conclusión exigen ritos de ingreso y egreso pero sobre todo —y a menudo exclusivamente— de incorporación al estado sano, tras la curación. La repetición simbólica cumple aquí su doble finalidad: permite dominar un cambio y mantiene la separación entre estados diferentes —el de la salud, que es normal, y el de la enfermedad, que es insólito, numinoso—, a efectos de que cada uno de esos estados permanezca dentro de sus fronteras, y no contamine ni desordene al otro cuando un ser realiza el pasaje entre ellos. Los bantúes contemplan la enfermedad como un período tabú, y a su término practican ritos de reintegración. En caso de epidemia todo el clan pasa por el período marginal, y todos sus miembros deben someterse a los ritos de reintegración.

Del mismo modo, los períodos consagrados a la caza o la pesca, y, en términos generales, todas las fases de la existencia que son —como ya estudiamos— «períodos tabú» o causa de «reforzamiento de los tabúes», pueden ser juzgados fases marginales, distintas del común transcurrir de la vida, y requerir la ejecución de ritos de pasaje. Este criterio hace posible que haya ritos de ingreso y egreso cuando se sale para la caza y cuando se vuelve de ella. Igual sucede con la pesca y la expedición bélica.

En síntesis: todo cambio coloca al hombre en una situación numinosa. En vano se encierra en un sistema de reglas que representa para su grupo la condición humana y en cuyo interior se siente sostenido, determinado; en vano porque luego sale de él, aunque solo fuese un instante, para entrar en otro sistema o en otra variante del mismo sistema. Se encuentra entonces enfrentado con el mundo de las potencias que evaden la regla; se siente inquieto, angustiado, porque queda cara a cara con su propio misterio, con todo lo que hay de indefinible en lo

íntimo de su ser. Su existencia rebasa la condición humana en que lo enclaustra la regla social y en cuyo interior se siente a salvo. Recurre entonces a ritos que restablezcan el equilibrio destruido, que lo preserven o lo liberen de la impureza, exactamente igual que cuando lo insólito se le hace presente. Quiere que se vuelva a cerrar sobre él la protección de las reglas, a la que cualquier cambio compromete. Tabúes, purificaciones y ritos de pasaje son otras tantas reacciones defensivas ante esas amenazas.

# Tercera parte. La potencia mágica

# 9. Magia, simpatía, accesorios mágicos

En oposición a los ritos que pretenden preservar la condición humana apartándola de lo numinoso y sus símbolos, pueden observarse entre los primitivos acciones rituales que constituyen, por lo contrario, un empleo, una manipulación de lo numinoso por intermedio de sus símbolos, y que corresponden a lo que en términos generales se entiende como magia.

No es fácil dar una definición precisa e irrebatible de la magia. Algunos autores —entre ellos Van Gennep— [1] entienden por magia la técnica de la religión. Es verdad que se tiene el derecho de dar una definición tan amplia como se quiera. Pero no se debe contrariar arbitrariamente la acepción habitual. Pues bien: si se adopta la definición de Van Gennep será preciso proclamar que no existe una técnica religiosa específica —lo cual sería absolutamente inexacto como bien lo ha probado Pradines—,[2] o ampliar el punto de vista adoptado, como hizo Doutté,[3] y considerar la magia como una categoría general que abarca la religión y la brujería, con lo cual la religión quedaría conceptuada como una especie particular de magia. Pero hay que confesar que en ese caso se estaría lejos de conceder a los términos su significado más corriente. Es menor el riesgo de apartarse del sentido usual de la palabra si se relaciona la magia con la función especial del mago, sin negar que individuos cualesquiera pueden, en algunos casos, actuar como magos o intentarlo. Tal es el principio de la muy sensata definición propuesta por J. Soustelle: «Desde un punto de vista externo —escribió—, la magia es un complejo de creencias y prácticas según las cuales individuos privilegiados, los magos, pueden influir sobre las cosas de un modo diferente a la acción habitual

1 A. van Gennep, *Les rites de passage*, pág. 17. Véase en M. Bonaparte, «La pensée magique chez le primitif», *Revue française de psychanalyse*, una discusión sobre la definición de la magia como «técnica del animismo».
2 M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, t. II, vol. I, sec. II, cap. II, párr. I.
3 Doutte, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, pág. 335.

de los demás hombres».[4] Esta descripción puede orientarnos hacia una definición que se funde en el principio mismo de la magia. Pero esa es una meta y en modo alguno un punto de partida, y se hace necesario justificarla porque, evidentemente, supone una teoría de la magia.

Si los ritos mágicos son en realidad lo opuesto a los ritos que suprimen la impureza, resulta previsible, por el hecho de que estos últimos pretenden ahuyentar lo anormal y contrario a las reglas, que la magia procure —a la inversa— ubicar al hombre en un mundo que se evade de la regla. Es entonces probable que los ritos mágicos ofrezcan en su origen algo excepcional, y que sean obra de individuos que escapan —o pretenden hacerlo— de la condición humana normalmente establecida en la sociedad a la que pertenecen.

Y, en verdad, para la concepción corriente, la magia se presenta como un don que confiere dominio sobre lo extraordinario. Pero aunque a primera vista la magia aparece como la técnica de cuanto constituya una excepción a la regla, debe añadirse que no por ello deja de tener sus propias reglas, hasta el punto de que se la llegó a considerar como una especie de ciencia rudimentaria. No vamos a preguntarnos si la ciencia ha surgido o no de la técnica taumatúrgica. Es posible que el mago haya utilizado propiedades reales de las cosas y obrado, en consecuencia, de un modo que posteriormente la ciencia habría de aprobar. Quizá los brujos hayan sido los primeros cirujanos, los primeros químicos y los primeros especialistas en metales.[5] Pero sus realizaciones solo fueron atribuidas a un don mágico en tanto se las creyó excepcionales. Ya no eran obra de magia apenas se convertían en una práctica regulada y al alcance de todos. Ocurre lo que con un prestidigitador que logre hacerse pasar por mago: apenas se le conozca «el truco» no será más que un hombre hábil.

En nada modifica el carácter esencial de la magia el hecho de que esta tenga sus reglas, y que sus ritos hayan llegado a estar codificados. La teoría de Frazer consistió, precisamente, en tomar como principio de la magia las reglas a las que esta ajusta su técnica. Técnica que, por ser de naturaleza simbólica, debía necesariamente hallarse adaptada a las leyes generales del pensamiento simbólico. Y como la afinidad entre las cosas y sus símbolos puede ser llamada «simpatía», Frazer pensó que todos los ritos mágicos eran por naturaleza aplicaciones del principio

4 J. Soustelle, «L'homme et le surnaturel», *L'Encyclopédie française*, t. VII, 18, 7.

5 M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, pág. 69.

de la simpatía. Importa examinar más de cerca esta teoría porque, aunque indiscutiblemente contiene buena parte de verdad, puede introducir alguna confusión en el estudio de la magia y, como ya se dijo, en el de los tabúes.

El rito en general, sea mágico o religioso, es —repitámoslo— una acción simbólica. El símbolo está en relación con aquello a lo cual simboliza, y se liga a esto por una asociación de sentimientos o de ideas. Para ser exactos, la razón de que la carga afectiva se desplace de un objeto a otro probablemente resida en el hecho de que entre ellos existe una asociación de ideas basada en el parecido o la contigüidad. Como afirmó C. Baudoin: «El símbolo es, en efecto, otro nombre de la asociación que nadie pone en duda. Fuera de ello, simplemente supone que reacciones afectivas análogas se repiten a propósito de objetos asociados».[6] Puesto que el símbolo aparece generalmente unido por un lazo de semejanza o contigüidad —aunque no se trate más que de la contigüidad establecida por el uso, como la que existe entre la palabra y el concepto— con aquello a lo cual representa, se comprende que algunos autores hayan podido considerar al rito como una aplicación aberrante del principio de la asociación de ideas.

«Los principios del pensamiento primitivo sobre los que reposa la magia —escribió Frazer— son dos. El primero es el de que todo lo semejante llama a lo semejante, o que el efecto es similar a su causa; el segundo es el de que las cosas que alguna vez estuvieron en contacto continúan influyéndose recíprocamente, aunque aquel contacto haya cesado. Llamaremos ley de similitud al primer principio, y ley de contacto o de contagio al segundo. A partir del primero, el mago concluye que para lograr un efecto deseado no tiene más que imitarlo; a partir del segundo, que todo cuanto él pueda hacer a un objeto material afectará igualmente a la persona con la cual ese objeto estuvo alguna vez en contacto, haya o no formado parte, este objeto, de su cuerpo. Agruparemos bajo el nombre de magia homeopática o imitativa los hechizos cuya operación está basada en la ley de similitud, y bajo el nombre de magia contagiosa aquellos cuya práctica está basada en la ley de contagio».[7] La magia se presenta, pues, como «falsificación de la ley natural»; «la magia homeopática descansa en la asociación de ideas por similitud, y la magia contagiosa en la asociación de ideas por contigüidad».[8]

6 Ch. Baudoin, *L'âme enfantine et la psychanalyse*, pág. 49.
7 J.-G. Frazer, *Les origines magiques de la royauté*, pág. 35.
8 *Ibid.*, pág. 37.

El hechizamiento (*envoûtement*) proporciona un ejemplo típico de la magia homeopática: con una aguja se atraviesa al muñeco que representa la persona a la que se desea infligir mágicamente una herida similar. La magia de la lluvia, que consiste en verter agua para provocar un aguacero es otro caso de magia homeopática. Como ejemplo de magia contagiosa puede citarse la práctica de clavar una flecha en la huella dejada en el suelo por el pie del hombre, con lo cual se pretende causar a este una enfermedad en el pie. Los dos tipos de magia pueden combinarse, apuntalarse recíprocamente. Por ejemplo, se obtienen mejores resultados si en el muñeco del hechizamiento se introducen cabellos, recortes de uña o excrementos provenientes de la persona a la que se quiere matar.

Los dos tipos de rito dan —según Frazer— la clave de la magia positiva, y también de la negativa —es decir: de los tabúes—. En realidad, Frazer tomó por fundamento de la magia un carácter muy general de la acción simbólica, que si bien rige efectivamente los ritos mágicos, no les confiere en absoluto su sentido particular. Esta confusión tiene sin duda poca importancia cuando se trata de describir las prácticas en cuestión, pero se vuelve grave en quien investiga las intenciones a las que ellas responden. El error de Frazer fue señalado por muchos autores, desde distintos puntos de vista. En primer lugar, el rito mágico no podría limitarse a ser la consecuencia de un razonamiento falseado, porque entonces difícilmente se comprendería la gran difusión de la magia en el mundo.[9] Por otra parte, los hechos demuestran que las ceremonias mágicas nunca son tan simples como deberían serlo si su eficacia dependiese por entero de la homeopatía o el contagio. ¿Existe un pueblo primitivo en que se haya encontrado la creencia de que cualquiera puede traer la lluvia con solo verter agua en el suelo? Probablemente no. Quien practica ese rito es por lo general un mago, un hombre dotado de poderes especiales, y la aspersión del suelo va acompañada de conjuros. A menudo se utilizan simultáneamente accesorios bien determinados.

El mismo Frazer, cuando cita ejemplos en respaldo de sus conclusiones, nos habla de brujos que, en los hechizamientos, introducen polvos mágicos en la efigie de la víctima y pronuncian conjuros a la vez que atraviesan la estatuilla.[10] Los ritos mágicos son «extremadamente complejos (...) en las condiciones de su ejecución, siempre misteriosas y nada triviales».[11] ¿Por

9 M. Pradines, *Esprit de la religion*, parte I, cap. II.
10 J.-G. Frazer, *op. cit.*, pág. 39.
11 G. Gurvitch, *Essais de sociologie*, pág. 183.

qué esas complicaciones? ¿Por qué el mago, el brujo, el hacedor de lluvias tienen más éxitos que los demás, si es que basta con ejecutar acciones imitativas al alcance de todos? ¿Para qué invocar a los espíritus? ¿Para qué sobrecargarse de piedras mágicas?

En rigor, las leyes de similitud y contigüidad no son más que «pretextos externos de la transferencia de los sentimientos y las aspiraciones».[12] La eficacia del rito está en otra parte. Pero es preciso orientar la fuerza mágica, canalizarla.[13] El brujo tiene el poder de hacer maleficios. Sin embargo, hace falta que su intención se manifieste en gestos. ¿Cómo habría de conseguirlo, si no mimando el asesinato? ¿Y cómo podría designarse simbólicamente a la víctima en este acto, si no bajo la especie de una efigie más o menos burda? Fuera de ello, a veces obtiene un resultado análogo con pronunciar el nombre de la víctima. Lo importante es que ella esté individualizada mediante un símbolo. Bien lo ha dicho Mauss: el muñeco del hechizamiento no sirve para conferir eficacia al rito sino para que en este se haga presente la persona marcada.[14]

Ese es también el motivo por el que el brujo curandero se siente a menudo obligado, después de succionar una herida con fines curativos, a extraer de ella, mediante un juego de prestidigitación, un objeto cualquiera —espina, insecto, etc.— que simbolice el mal de ese modo eliminado.

Este procedimiento de curación mágica se encuentra enormemente difundido entre las sociedades primitivas. Aparece en casi todas las comunidades africanas y de los indios americanos. Los *machi* araucanos, por ejemplo, atribuyen la enfermedad de sus clientes a distintos objetos —guijarros, astillas de hueso o madera—, que esconden en la boca o bajo las uñas y simulan extraer del cuerpo del paciente tras haber succionado la parte

12 *Ibid.*, pág. 183.
13 Por ejemplo, los cabellos de la víctima empleados en el hechizamiento sólo sirven para orientar la fuerza mágica. Entre los toda también es posible emplear con igual finalidad cabellos que no pertenecen, a la víctima (W. H. R. Rivers, *The Todas*, pág. 257). Aquí lo esencial en el rito no es, por lo tanto, el contagio. A propósito de los ritos mágicos de los zuñi, R. Bunzel hace una observación análoga. Se presume que el mago, una vez que ha cumplimentado ciertas prescripciones, posee el don de atraer a las nubes fumando un cigarrillo. Sin embargo, los zuñi no piensan que las nubes vayan a aparecer cada vez que alguien fuma por gusto (cf. R. L. Bunzel, «Introduction to Zuñi ceremonialism», *XLVII Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, pág. 492.
14 M. Mauss, *op. cit.*, pág. 61.

enferma.[15] El objeto así exhibido como causante del mal es hasta tal punto un simple elemento de la mecánica simbólica, y tan poco cuenta como principio de la eficacia del rito, que el curandero mismo se cree a veces realmente investido de un poder especial aunque sepa muy bien que el objeto en cuestión se hallaba oculto de antemano en su propia boca y que, por lo tanto, de ningún modo lo extrajo de la herida. C. Lévi-Strauss ha proporcionado un análisis muy instructivo de estos hechos,[16] en relación con los cuales cita el ejemplo de un mago que se ve obligado —por así decirlo— a creer en sus dotes sobrenaturales sin que por ello deje de engañar a sus enfermos, a quienes exhibe un ensangrentado manojo de plumones que pretende haber extraído de sus cuerpos mediante succión. En estas prácticas —señala el mencionado autor— el símbolo es tan necesario como en el tratamiento psicoanalítico. Pero lo que hace eficaz el gesto simbólico son los poderes del mago, la fe que este suscita, cuyo mecanismo no es más privativo de la magia que del psicoanálisis, ya que se relaciona con una forma de pensar y sentir muy general.

Los ritos mágicos no son susceptibles de reducción a leyes lógicas. La simpatía, que, según Frazer, es el principio de la homeopatía y el contagio, solo pudo erigirse tardíamente en construcción teórica, puesto que los magos al comienzo no demostraron mucho interés en el mecanismo mismo de sus ritos.[17] El principio de contigüidad, a su vez, se presenta a menudo como una transferencia de cualidades. Un objeto que tenga determinada propiedad la transmite a otro por contacto. Pero es sencillo observar que esta operación —o, mejor dicho, la creencia en que se fundamenta— nada tiene en sí de mágica. Como escribió Webster, «advertir cualidades en los objetos y procurar adquirirlas —o repelerlas— no es un procedimiento de magia sino de sentido común».[18] Frazer ubica en la categoría de

15 M. Bouteiller (*Chamanisme et guérison magique*, pág. 134 y nota) presenta una lista de las tribus en que se observa el ritual curativo de la succión, con la bibliografía correspondiente, y da un bosquejo de la operación. Sobre el ritual sudamericano véase A. Métraux, «Le shamanisme araucan», pág. 329. La misma práctica existe entre los chamanes del Gran Chaco (Cf. A. Métraux, «Le shamanisme che les Indiens du Gran-Chaco», *Sociologia São Paulo*, pág. 8.)

16 C. Lévi-Strauss, «Le sorcier et sa magie», *Les temps modernes*, pág. 394 y sigs. De igual modo Bunzel, en «Introduction...», *op. cit.*, pág. 532, advierte que los zuñi saben muy bien que estas prácticas solo son hábiles trucos, pero que ello no disminuye en nada el respeto que les inspiran.

17 M. Mauss, *op. cit.*, pág. 44.

18 H. Webster, *Magic*, pág. 65.

magia homeopática el rito que consiste en hacer que un enfermo atacado de ictericia se siente sobre la piel de un toro rojizo para cobrar un aspecto sonrosado.[19] Por lo contrario, Webster sostiene que en las prácticas de ese género no existe magia alguna.[20] Por ejemplo —dice—, cuando los jóvenes isleños del estrecho de Torres beben el sudor de un guerrero famoso para volverse fuertes, no hay en ello más que un error de juicio acerca del modo de apropiarse ciertas cualidades.[21] No parece que este error suponga necesariamente una concepción mágica. Hasta podría añadirse que es muy natural, y, en verdad, resulta frecuente entre los niños. En un ejemplo citado por R. Allier se ve a una niñita comer pétalos de rosa para lograr una tez clara.[22] ¿Podrá decirse, sin incurrir en empleo abusivo del término, que ese es un procedimiento mágico?

Lo que de todos modos será necesario explicar, en los ritos verdaderamente mágicos en que interviene esta transferencia de cualidades, es —cosa que la teoría de Frazer no menciona— la elección, la clasificación de los símbolos y objetos utilizados con preferencia a otros para operar tales transmutaciones de propiedades. En rigor, la noción de propiedad, tal como la emplea la magia, supone sin duda la simpatía, pero no se reduce a ella. En primer término, en el conjunto de los ritos que utilizan a los dos principios de la magia simpática debería hacerse una distinción entre los que suponen una mera comunicación contagiosa —como el hechizamiento— y los que entrañan una producción, una creación, como por ejemplo el rito del hacedor de lluvias, en el cual la lluvia no está dada de antemano. En el primer caso la semejanza no hace más que orientar «una eficacia que no emana de ella»; en el segundo es «directamente eficaz»,[23] de manera que la teoría de Frazer ni siquiera proporciona el principio que permita clasificar, de acuerdo con su respectiva significación, cada una de las formas de los ritos mágicos que utilizan la simpatía.

De estas diversas críticas resulta, ante todo, que la asociación que preside las acciones rituales es un principio psicológico muy general que, aun en su aplicación equivocada, puede o no hallarse ligado con ritos propiamente dichos, y puede estar en relación con lo sobrenatural, o no estarlo. El hecho de trasladar

19 J.-G. Frazer, *op. cit.*, pág. 45.
20 H. Webster, *op. cit.*, pág. 64.
21 Parece que el canibalismo tiene a veces como fundamento creencias de este tipo.
22 R. Allier, *Le non-civilisé et nous*, cap. V.
23 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pág. 509.

a los símbolos de un objeto los sentimientos inspirados por este es un fenómeno muy natural en la vida afectiva y nada tiene en sí de ilógico. Ni siquiera podríamos confinarlo al campo de la mentalidad primitiva, ya que también nosotros damos muy a menudo un valor sentimental a simples símbolos, como señala Boas. Si se escupe mi fotografía —dice—, yo me siento ofendido.[24] En ello no hay actitud mágica. De igual modo, en el hechizamiento, la sustitución de la víctima por un muñeco es solo un medio figurativo y no el principio mismo de la brujería.

En análogo error se incurre cuando se cree hallar el principio de la magia en el gesto del jugador que desde lejos intenta dar impulsos a la bocha mediante la mímica con que acompaña su trayectoria después de haberla lanzado. Por cierto que hay en ello un elemento importante del mecanismo de la acción simbólica pero no el carácter distintivo de la magia. Algunas prácticas primitivas pueden no ser «más que actos simbólicos tan ingenuos como los gestos de este jugador», según escribió R. Otto.[25] Pero está claro —prosigue el mismo autor— que mientras no sean más que eso tampoco serán mágicas en el sentido exacto del término. Es necesario que un elemento nuevo y de un género particular venga a incorporárseles: lo que comúnmente se llama «acción sobrenatural».

Por otra parte, Bergson, que también ve en el gesto espontáneo el principio motor de la magia, ha demostrado cabalmente que entre el hombre que aprieta los dedos como si estrangulase a la distancia a su enemigo y la práctica del hechizamiento media la creencia en la eficacia del rito, la sensación realmente mágica de que las cosas se cargan con una fuerza obediente a los deseos humanos.[26] La importancia de este elemento agregado al simple impulso es lo que Freud parece haber desconocido cuando definió la magia en función de la omnipotencia del deseo.[27] Para los freudianos, «el ceremonial mágico basta para determinar, tanto en el brujo como en el paciente, un sentimiento de satisfacción. Y el resultado realmente obtenido sería en el fondo secundario».[28]

24 F. Boas, en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, agosto-septiembre de 1929, pág. 113.
25 R. Otto, *Le sacré*, pág. 165.
26 H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pág. 177.
27 S. Freud, *Totem et tabou*, cap. III; cf. también J. C. Flugel, *The psychoanalytic study of the family*, pág. 152, nota I.
28 R. Laforgue, «La pensée magique dans la religion», *Revue française de psychanalyse*.

La tesis de Roheim es algo distinta, pero, al hacer del mago el hombre que se apropia la potencia fálica,[29] no discrimina mayormente entre eficacia mágica y deseo. Como Freud, Roheim identifica el principio de la magia con el de la neurosis.[30]
Algunos psicoanalistas se han percatado de la insuficiencia de estas teorías, que, como la de Frazer —aunque por otras razones—, dejan de lado aquello que en la magia no puede reducirse ni a sus mecanismos ni al impulso del deseo —es decir, ese «residuo» que, según Hubert y Mauss, es lo esencial de la magia y que consiste, por una parte, en la «idea de un desprendimiento de fuerza» y, por la otra, en «la de un medio mágico».[31] En esta línea, V. Leuba [32] insistió en destacar las diferencias que existen entre la acción mágica y la obsesión neurótica; solo en el primero de los casos —dijo— el resultado es consciente y querido. También demostró que el *rito* mágico no podía ser identificado con el gesto impulsivo, con la simple satisfacción simbólica del deseo. Cuando el señor Bergeret, tras sorprender a su esposa con el señor Roux, destruye el maniquí de esta en lugar de matarla, su gesto difiere de un acto mágico en el hecho de que él sabe muy bien que con ello no determina la muerte de su mujer. H. Codet observa que, si la omnipotencia del deseo bastase para definir la magia, esta realizaría sus designios con prescindencia de todo ritual.[33] Ahora bien: el ritual mágico puede desbordar la meta fijada, y una prueba de ello está en la leyenda del aprendiz de brujo. Finalmente, aun en el caso de que el narcisismo —es decir, la forma de pensamiento en que triunfa la omnipotencia del deseo— constituya una raíz psíquica de la magia, como concede R. Bastide a los freudianos, habría que reconocer que este narcisismo opera únicamente «en un marco institucional y ecológico»,[34] y que hay «una especie de contradicción entre la multiplicidad de deseos, ideas dinámicas y fantasías narcisistas, y la pobreza de la magia, la monotonía de sus procedimientos y la escasa cantidad de objetos que emplea para sus fines».[35]
Es decir que tras la diversidad de los impulsos debe haber un

29 G. Roheim, *Animism, magic and the divine king, passim.*
30 Cf. G. Roheim, *The Oedipus complex, magic and culture*, pág. 223.
31 M. Mauss, *op. cit.*, pág. 93.
32 J. Leuba, «La pensée magique chez le névrosé», *Revue française de psychanalyse*, pág. 35.
33 Codet, «La pensée magique dans la vie quotidienne», *Revue française de psychanalyse*, pág. 55.
34 R. Bastide, *Sociologie et psychanalyse*, b), pág. 218.
35 *Ibid.*, pág. 217.

principio de eficacia que determine la unidad y especificidad del ritual mágico.
En realidad, reducir la magia al principio narcisista equivale a no ver en sus ritos más que simples satisfacciones simbólicas del deseo. Es, por consiguiente, disolverla en un mecanismo demasiado genérico del pensamiento simbólico, y tomar por secundario lo que justamente hay en ella de mágico y hace creer en su eficacia.
Como lo que regula la transferencia simbólica es, en resumidas cuentas, la asociación, hay que volver aún a la crítica de la teoría de Frazer si se quiere dar a la magia su lugar exacto en un marco que fuera de ella no contenga otra cosa. Lo que resulta de esta crítica es que el mecanismo descripto por Frazer interviene ciertamente en la práctica mágica, pero, lejos de caracterizarla, es común a casi todas las manifestaciones del pensamiento simbólico.
Al identificar magia y simpatía, Frazer decide que en los dominios de la primera ingresen, en particular, ritos que pertenecen de modo manifiesto al orden religioso. La religión, en efecto, utiliza símbolos, y la homeopatía y el contagio cumplen un papel en sus ceremonias. Si difiere de la magia es porque busca en otra fuente el medio que haga eficaz la acción simbólica. Frazer, partiendo del principio de que la esencia del rito consiste en el mecanismo asociativo, desemboca en la consecuencia de que toda religión deriva de la magia. Pero, ¿con qué derecho puede afirmarse que la acción simbólica es originariamente mágica antes que religiosa? Como escribió Durkheim, «hay ritos simpáticos, pero no son exclusivos de la magia (...) Solo cabe (...) exponerse a confusiones si se presume convertirlos, por el nombre que se les da, en algo específicamente mágico».[36]
Es verdad, sin embargo, que el mecanismo del acto simbólico se manifiesta más visiblemente en las prácticas mágicas que en los otros ritos. De ahí el error de Frazer. Veremos más adelante, en efecto, que la magia persigue la finalidad de alcanzar una fusión con la potencia numinosa, mediante una especie de renunciamiento a la condición humana, a sus cuadros, a sus sistemas. Ya vimos antes que el primitivo se siente realmente determinado, «condicionado», en un universo en el que cada cosa y cada ser tienen su lugar; que la promiscuidad de las categorías, el cambio y las formas inasibles lo inquietan y le parecen de índole numinosa. Puesto que, precisamente, el mago instrumenta las fuerzas numinosas, se siente a sus anchas en un

36 E. Durkheim, *op. cit.*, pág. 517.

mundo en que las cosas tengan la plasticidad del símbolo, en que los seres no estén determinados por nada ni fijados en categoría inmutable alguna. El mundo de las fuerzas numinosas sería un mundo de símbolos carente de la rigidez de los conceptos, un mundo como el del sueño, compuesto por formas y seres fluidos. Así es que el pensamiento mágico, que extrae su energía de cuanto diverge de las reglas y de las categorías que constituyen la armazón de la vida social, puede asemejarse —bien que no identificarse, sin embargo— con el pensamiento onírico, infantil o mórbido, y ello tan solo por ser impotente respecto de todo lo que la sociedad ha clasificado, fijado y determinado, todo lo que la regla sustrajo al dominio de las fuerzas numinosas.

En los ritos religiosos, por lo contrario, si nos situamos, como esperamos mostrarlo, en un plano correspondiente a cierto nivel de sublimación, lo numinoso tiende a reconciliarse con la regla, o, si se prefiere, el hombre tiende a participar de la potencia extrahumana sin abandonar el sistema que pueda definir socialmente la condición humana. De allí en más, en ese terreno, la representación del mundo sigue estando determinada por los conceptos y las categorías, y el acto simbólico ya no cuenta con eficacia propia sino que la posee por mediación.

¿Cuál es, entonces, la esencia de la fuerza que da a la magia su carácter particular y su pretendida eficacia? Otto se aproxima mucho a la idea que puede proveernos el sentido corriente cuando escribe: «La magia supone una fuerza inquietante y una fuerza que proviene de un objeto inquietante. Allí donde esta fuerza desaparece ya no hay magia sino solo técnica y destreza»,[37] y ya sabemos que lo que inquieta al primitivo —lo comprobamos al estudiar los tabúes— es aquello que se aparta de la norma. La magia se establece en el mundo de lo numinoso, en lo insólito que los tabúes, por lo contrario, rechazan. Por eso la práctica mágica es un «rito privado, secreto, misterioso, que tiende hacia la expresión extrema del culto prohibido». Mauss ve en ello, incluso, su definición más segura.[38]

¿Cómo podría denominarse la fuerza numinosa que constituye el principal motor del rito mágico? Para Hubert y Mauss,[39] lo mismo que para Saintyves,[40] ella corresponde a lo que los melanesios llaman *mana*. Pero esta designación acarrea delicados problemas, ya que esos mismos autores admiten que el

37 R. Otto, *op. cit.*, pág. 166.
38 M. Mauss, *op. cit.*, pág. 16.
39 *Ibid.*, pág. 101 y sigs.
40 P. Saintyves, *La force magique*, cap. II.

*mana* es igualmente el principio de los ritos religiosos. Decir que la fuerza mágica es el *mana* significa aceptar por anticipado la teoría durkheimiana según la cual magia y religión derivan de un principio idéntico, o bien, si se pretende mantener la diferencia de naturaleza entre las dos series de fenómenos, empeñarse en demostrar —según hizo G. Gurvitch— [41] que el *mana* y lo sagrado son dos nociones distintas. Más vale entonces contentarse con hablar de una «fuerza mágica» o, en el peor de los casos, de un «*mana* mágico», sin preguntarse si este cubre entera o parcialmente la noción que corresponde al término *mana* desnudo de aditamentos.

El rito debe informarnos sobre la naturaleza de la fuerza mágica. Pues bien: existen potencias a las que el mago invoca directamente, y ellas son los demonios. Se ha objetado, es cierto, que la demonología constituye una forma primitiva de la magia, y a menudo se adujo, para apoyar tal reparo, análisis referidos a la magia australiana. Empero —en oposición a lo sugerido por las observaciones de Spencer y Gillen—, Geza Roheim, que también estudió sobre el terreno las costumbres de los australianos, llegó a la siguiente conclusión: «Cualquiera que sea la forma de actividad mágica que se tome en cuenta, trátese de curar o destruir, en Australia central vemos que la gente siempre hace algo que supone su creencia en los demonios».[42] El mago malayo —el *pawang*— es considerado como un intermediario entre hombres y demonios. La cuestión es importante, porque, si se pudiese demostrar que la primera actitud mágica del hombre consiste en un comercio con los demonios, la tesis psicoanalítica se vería, si no totalmente probada, por lo menos seguramente reforzada. Según Freud, los demonios serían proyecciones de las tendencias afectivas reprimidas.[43] Verdad es que él ubica la creencia en los demonios dentro de la brujería, y que esta es, a su juicio, posterior a la magia, la cual sería explicable por la sola «omnipotencia de las ideas». Pero resulta dificultoso —ya se verá— establecer una distinción nítida entre magia y brujería. A lo sumo se la podría fundamentar en la finalidad práctica que una y otra se proponen. Pero, en realidad, el principio de eficacia de ambas no podría ser diferente, tanto se lo emplee para el bien como para el mal. Parece, pues, que Roheim proporciona a la teoría psicoanalítica de la magia, cuando ve en la proyección sobre imáge-

41 G. Gurvitch, *op. cit.*, pág. 191 y sigs.
42 G. Roheim, *The riddle of the Sphinx*, pág. 57.
43 S. Freud, *op. cit.*, pág. 129.

nes demoníacas la primera forma verdaderamente mágica de la libido, una coherencia sin duda mayor que la recibida de su fundador. Ciertamente, si la fuerza de los ritos mágicos residió originariamente en los demonios, si no supuso principio impersonal alguno que la precediera, ¿de dónde podrían provenir esas extrañas figuras, si no de las fantasías que las tendencias reprimidas producen en el inconsciente, y cómo no habría de verse en la apariencia de pesadilla de los demonios australianos una réplica de las formas fantásticas con que se disfrazan en algunos de nuestros sueños los deseos e impulsos que reprimimos? Hubert y Mauss reconocen que, aun cuando la presencia de los demonios no haya sido expresamente señalada en un rito, casi siempre estará latente como posibilidad,[44] lo cual justifica las interpretaciones de Roheim, o al menos el principio que las preside. Pero Mauss agrega, con razón, que nunca es figurada mediante demonios «más que una parte de las fuerzas comprendidas en un acto mágico, aun si este es demoníaco»,[45] y que una teoría puramente demonológica de la magia no alcanzaría a explicar el poder de los magos, la virtud de las palabras, la eficacia de los gestos, la potencia de la mirada, de la intención, de la fascinación de la muerte, etc.[46] Por lo demás, muy a menudo los demonios son impersonales, como sucede entre los hindúes o los algonquinos. En definitiva, la noción de demonio o espíritu mágico, lejos de explicar la de poder mágico eficaz, está más bien subordinada a ella. El demonio es la encarnación de la fuerza mágica, y lo es hasta tal punto que en algunos casos representa exactamente el mismo papel desempeñado en otros casos por una sustancia o un objeto mágico material. Una de las principales prácticas de la magia agresiva australiana consiste en «apuntar un hueso» que se presume ha de penetrar en el cuerpo de la víctima.[47] También se puede apuntar un bastón de forma especial llamado *injilla* o *irna.* En Polinesia, los brujos tau-tau utilizan de igual manera espíritus llamados *ti'i*, a los cuales dirigen a voluntad. Pueden hacer, por ejemplo, que un *ti'i* penetre en el cuerpo de un enemigo, donde este demonio producirá el mismo efecto que el *irna* de un brujo australiano: la muerte de la víctima.

Si se examinan más de cerca los rasgos esenciales de los demonios de la magia, pronto se advierte que el carácter específica-

44 M. Mauss, *op. cit.*, pág. 97.
45 *Ibid.*, pág. 98.
46 *Ibid.*
47 B. Spencer y Gillen, *The northern tribes of Central Australia*, pág. 455 y sigs., y *The native tribes of Central Australia*, pág. 534 y sigs.

mente mágico se ajusta en ellos a cierta emoción despertada por el aspecto que ofrecen. Y ocurre que tal sentimiento no carece de semejanzas con el que suscita lo numinoso, por ejemplo bajo su forma de impureza. Aquí, como destaca Van der Leeuw, no se trata de temor sino de angustia. O, más exactamente, parece que «la angustia indefinida ante lo horrible reviste de un modo natural la forma demoníaca». El demonio «representa de manera absoluta cuanto hay de espantoso en el mundo, el poder incalculable que se cierne a nuestro alrededor y amenaza con apoderarse de nosotros»,[48] o sea, precisamente, lo que los tabúes se ocupan de apartar. Pero tomemos este asunto por su otro extremo. Partamos de la angustia, esa que el hombre experimenta a causa de cuanto le impide encerrarse en una condición humana estable. Es natural que trate de representársela, aunque más no sea en virtud de su tendencia a la fabulación —tan bien analizada por Bergson—, que le permite familiarizarse, en suma, con su inquietud. ¿Sobre qué puede proyectar este sentimiento? Sobre imágenes que le hagan experimentar otros parecidos. Es lo que ocurre, por ejemplo, con esas figuras horribles, con esas cosas de apariencia humana respecto de las cuales Sartre nos dice que constituyen casos privilegiados en que el mundo se revela a sí mismo como mágico.[49] De ahí los demonios que exhiben muecas, los objetos demoníacos, las mandrágoras. Ese es también el caso de las visiones del sueño, o quizá mejor de la pesadilla. De allí viene sin duda la palabra en cuestión, si en verdad está ligada, del mismo modo que la expresión inglesa de igual sentido *night mare*, con la raíz *mr*,* que designa al caballo, y se asocia por esa vía con un elemento importante del folklore demoníaco indoeuropeo: el tema de las brujas que cabalgan sobre demonios y de los demonios que cabalgan sobre los hombres durante el *sabbat*. En todo caso, sin duda se comprende perfectamente que por medio de las fantasías oníricas haya sido posible a los deseos reprimidos proporcionar imágenes escalofriantes sobre las cuales pudiera fijarse el sentimiento que experimenta el hombre ante lo numinoso, o al menos ante lo numinoso no sublimado. El hecho de que estas personificaciones sean más frecuentes en la magia que en el ritual negativo del tabú —del cual no están excluidas por completo— se explica con suma facilidad por el carácter práctico de la magia, su necesidad de manejar lo nu-

48 G. van der Leeuw, *La religion dans sons essence et ses manifestations*, pág. 130.
49 J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, págs. 46-49.
* Pesadilla se dice en francés «cauchemar». (*N. del E.*)

minoso, distinta de la del tabú, que procura ahuyentarlo y, con ello, no incita demasiado al primitivo a conferirle un rostro.

Es probable, entonces, que la fuerza mágica, revista o no la apariencia demoníaca, sea idéntica al principio numinoso, que, en su aspecto de impureza es mantenido a distancia por los tabúes o los ritos purificatorios. Nada habría en ello de asombroso, ya que el acto mágico tiende a realizar lo extraordinario. Sin embargo, se plantea una objeción. Lo numinoso que reprimen los tabúes es sentido por el primitivo como una fuente de desdichas. Y, sin embargo, cuando un salvaje recurre al rito mágico o llama al mago es, por lo general, para aventar una desgracia. Lo que pone en peligro la seguridad es lo numinoso impuro, pero el mago se propone —justamente— garantizar la seguridad de sus buenos clientes. No se piense en refutar esta objeción respondiendo que la brujería sirve a menudo para matar, para difundir males de toda especie. En principio eso no sería cierto más que para la magia negra, y evidentemente no podría decirse otro tanto de la magia blanca, la de los curanderos y fabricantes de talismanes y amuletos que atraen la felicidad. Además, aun el hechizamiento, por criminal que se lo estime, es favorable a quien recurrió a él: elimina a sus enemigos y de este modo le aporta dicha y seguridad, o por lo menos eso es lo que él cree. La magia es esencialmente práctica. En definitiva, la contradicción subsiste: por una parte, lo numinoso es ahuyentado por los tabúes como sinónimo de desgracia; por otra, los magos lo manipulan para hacer más feliz a la gente.

La verdadera respuesta a esta objeción reside en la ambivalencia de lo numinoso, que es a un mismo tiempo peligroso y potente. Para dirigirlo es preciso aceptar su contacto. En este sentido el mago es una especie de sacrificado, ya que acepta perder la influencia bienhechora del mundo de las reglas para que otro aproveche los poderes que él encuentra en el mundo de lo insólito y lo anormal. En aras de esa misión, si el caso se presenta, consiente en vivir las angustias de una posesión más o menos atenuada. Las potencias que de este modo tiene el don de manejar son las del mundo de lo insólito y lo extraordinario, incluso aquellas que, por ser impuras, resultan peligrosas para el común de los mortales. Pero los primitivos, ya se dijo antes, así como son incapaces de separar la noción de impureza de la de infortunio, así también piensan que un exceso de dicha o suerte revela una potencia impura. Y la prueba de que la fuerza mágica no es más que el reverso de la impureza está en que quien sea excepcionalmente afortunado o desafortunado puede

ser visto como un brujo o un embrujado, de igual modo que quien transgredió una regla. Por ejemplo, Evans-Pritchard reparó en que los azande confunden desgracia y embrujamiento, y con la expresión *witchcraft is misfortune*[50] * tradujo el pensamiento de los indígenas en tal sentido. Al caer enferma su mujer, un azande declara: «La brujería la abatió». Y si esa noche tuvo pesadillas, las cuenta diciendo: «Estuve embrujado en sueños».[51] Existe, según Evans-Pritchard, una llamativa analogía entre la noción azande de brujería y nuestro concepto de «suerte» (*luck*). El azande habla de embrujamiento en los casos en que nosotros afirmamos que alguien no tiene suerte. De tal modo, todas las desdichas son atribuidas a la brujería. Pero, por otra parte, el primitivo ve en la magia una garantía contra la mala suerte. Así como embruja, así también rompe los embrujos. Puede un mago lanzar sobre alguien un maleficio: siempre habrá otro mago, más poderoso, que libere de él a la víctima. Por cierto, en muchas regiones, quienes embrujan no son los mismos que ejecutan la tarea de desembrujar. Cada uno tiene su especialidad y, sobre todo, su función social. El mago oficial no se rebaja a lanzar maleficios. Es un hombre respetado, mientras que al brujo, cuando se lo descubre, se lo condena a muerte. Pero esto no significa que los poderes de uno y otro sean de distinta naturaleza; al contrario, precisamente porque son de naturaleza idéntica puede el mago combatir y anular la obra del brujo.

Por eso, en tanto que la brujería es asimilada a la desdicha y la mala suerte, la magia emplea los mismos poderes extraordinarios en sentido opuesto, para luchar contra la desgracia. Por ejemplo, entre los isleños de Trobriand la magia constituye esencialmente una garantía contra la mala suerte, y permite salir con bien de empresas que, sin su auxilio, serían inseguras o peligrosas.[52]

Así, pues, las potencias numinosas manejadas por el mago o el brujo pueden traer suerte o mala suerte, es decir, especificar ese margen de imprevisibilidad que en el destino humano parece incapaz de reducirse a reglas y que, cuando se manifiesta siempre en un mismo sentido —tanto de triunfo como de fracaso— hace que también nosotros lo consideremos revelador de una fuerza extraña, a la cual denominamos, precisamente, suer-

50 E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, pág. 100.
* *Witchcraft is misfortune*: brujería equivale a desgracia. (*N. del E.*)
51 *Ibid.*, pág. 148.
52 B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, págs. 420-21.

te o mala suerte. Así como toda anomalía corre el riesgo de convertirse en un ser «tabú», así también lo excepcionalmente existoso o ingrato es para el primitivo un efecto de la acción mágica. Es decir que la magia se coloca, sencillamente, en la esfera de lo numinoso. Por lo tanto, hay dos técnicas para protegerse del infortunio: mantenerse distantes de lo numinoso, permaneciendo unidos a la condición humana por medio de tabúes y purificaciones, o ingresar en el terreno de lo anómalo y lo insólito, para dirigir las fuerzas que de él dimanan. Este último es el método de la magia, la cual es a la vez, por consiguiente, responsable del infortunio y capaz de ahuyentarlo.

Cuando, pese a sus esfuerzos, es perseguido por la mala suerte, el primitivo olfatea la intervención de un brujo o el posible infringimiento de algún tabú por parte de quienes lo rodean; siente que su suerte ya no depende de su acción natural. De igual modo la magia solo se impone cuando las reglas dejan un cierto margen de imprevisibilidad. Tal cual lo ha verificado Malinowski, se recurre a la magia cuando existen riesgos, peligro.[53] Por ejemplo, los indígenas de las Trobriand ejecutan ceremonias mágicas para la pesca del tiburón en virtud de que esta es peligrosa, pero no para la que se practica por envenenamiento de un curso de agua. Las ejecutan para la navegación en alta mar, pero no cuando solamente salen a navegar por la laguna interior del atolón.[54]

Cuando el hombre se siente envuelto en una situación llena de incertidumbre, y por lo tanto instalado abruptamente en el mundo numinoso, dos son las soluciones que se le ofrecen: alejar la impureza mediante el reforzamiento de los tabúes y la celebración de ceremonias purificatorias, o plantarse en el centro mismo de las fuerzas numinosas, sea directamente, sea por intermedio de un mago, para encaminarlas de acuerdo con su personal voluntad.

En el segundo caso, el hombre expuesto al mundo sobrenatural hace de la invocación a ese mismo mundo el supremo recurso para protegerse de él. Pero entonces abandona el apacible refugio de la condición humana. Así es que a menudo prefiere dejar a un profesional ese angustiante empeño.

53 B. Malinowski, *Moeurs et coutumes des Mélanésiens*, pág. 144, y *Coral gardens*, págs. 435-44.
54 Cf. P. O'Reilly («Notes sur la théorie de la magie et de la religion che Bergson et chez Malinowski», *Journal de la Société des Océanistes*, págs. 285-86), quien señala que Malinowski adopta una actitud análoga a la de Bergson, porque define a la magia como medio de asegurarse contra lo imprevisible.

En última instancia, la magia es un método para gobernar a las fuerzas numinosas, inclusive aquellas que están simbolizadas por todo cuanto escapa de la regla, de la norma. Aun lo insólito, de mal agüero en cuanto impuro, es asimismo de buen augurio en cuanto medio para influir sobre lo numinoso y lograr su dominio.

Dada su finalidad utilitaria, entre las funciones más importantes de la magia cuentan la de fabricar o descubrir objetos que atraigan buena suerte, y la de neutralizar y desorientar el poder de los objetos que atraen mala suerte.

Algunos primitivos no se atreverían a prescindir de amuletos protectores. Un ila que no llevase ninguno sería considerado una persona indefensa, desprovista de todo medio para luchar contra las fuerzas sobrenaturales y reducido a los simples recursos humanos.[55]

En principio, llámase talismanes o encantamientos a los objetos que sirven para atraer la buena suerte, y amuletos a los que tienen el efecto de ahuyentar la desgracia.[56] Pero a menudo estas nociones se confunden, y algunos autores emplean una para indicar la otra. ¿En qué consisten tales objetos? Algunos deben su forma y naturaleza a la creencia en la simpatía y, más especialmente, en la homeopatía. Por lo tanto, no siempre es fácil decir si se trata realmente de un objeto mágico. En este caso, por lo general, la potencia mágica que revela proviene de la personalidad del brujo que lo ha fabricado o le ha conferido poder mágico, y la semejanza del objeto con el tipo de fortuna que debe suscitar o la especie de infortunio que repele no sirve más que para orientar aquella potencia. A veces, sin embargo, puede ocurrir que, si no fue cargado de poder por un mago, el objeto carezca de naturaleza mágica; en ese caso es la homeopatía la que explica por entero su papel y eficacia. Solo por un abuso de lenguaje podría hablarse entonces de hechizo o talismán. Los basutos, por ejemplo, llevan una pata de milano para lograr la ligereza del ave, o emplean talismanes hechos con crines de buey sin cuernos para que en el combate se vuelva difícil sujetarlos.

55 E. W. Smith y Dale, *The Ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, vol. I, pág. 251.

56 Estas definiciones han sido aceptadas por Lévy-Bruhl (*Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, pág. 2), por Webster (*Magic*, *op. cit.*, cap. IV) —quien, empero, hace de los hechizos una categoría general que comprende a los talismanes y los amuletos— y por Castiglioni (*Incantation et magie*, pág. 89), el cual se apoya en la etimología de las palabras en cuestión. Por lo contrario, Doutte (*op. cit.*, pág. 143). entiende que talismán es todo rito mágico escrito.

Pero puede hablarse con certeza de hechizos mágicos cuando la figuración conforme al principio de la simpatía no tiene otra finalidad que la de orientar, especificar cierta potencia que reconoce una fuente externa. Por ejemplo, es común que la fórmula de un amuleto escrito designe el mal que se procura conjurar, pero además es necesario que esa fórmula se integre con algunas locuciones extravagantes y que haya sido escrita por un hombre dotado de poderes sobrenaturales.

El encantamiento es realmente un objeto mágico cuando su virtud depende ante todo de quien lo fabrica. A esto aluden los esquimales cuando, para burlarse de un compañero que ha tenido poca suerte en la caza o con su pareja, le dicen que sus amuletos y talismanes carecen de valor porque los otorgó alguien a quien faltaban poderes para comunicarse con lo sobrenatural.

Fuera de las indicaciones homeopáticas que, independientemente de su carácter mágico o religioso, especifican los atributos de ciertos objetos, y fuera también del poder del mago que da una especial eficacia a los encantamientos, estos se hallan igualmente determinados, en algunos casos, por cualidades que les son propias y les confieren directamente una virtud mágica. Un objeto puede señalarse por sí mismo como amuleto o talismán, sea en razón de poseer forma, color o naturaleza insólitos, o porque estuvo ligado a un acontecimiento feliz que se juzgó anómalo, excepcional.

Como es lógico, piedras y metales preciosos son candidatos naturales, a causa de su misma rareza, para desempeñar ese papel.

En cuanto al hierro, ya se ha visto por qué motivos era frecuente objeto de tabúes especiales. Se trata de las mismas razones por las que resulta de buen augurio, lo cual muestra palmariamente que la magia no es más que el reverso del tabú. Y así es como en Siberia —donde, como ya se dijo, se veda con frecuencia el uso de objetos de hierro en la vida cotidiana— este metal es «el protector por excelencia contra las fuerzas hostiles»; pero, en virtud de la referida ambivalencia, su empleo como talismán es materia muy delicada. En Singapur, Malasia, el hierro se usa de ordinario como talismán.

Los encantamientos también se componen a menudo por un conjunto de ingredientes raros o extravagantes. En Madagascar, por ejemplo, muchos *ody* están constituidos por cajas y bolsitas llenas de sustancias heteróclitas.[57] El más potente de

57 H. M. Dubois, *Monographie des Betsileo*, pág. 993.

los *ody* es el *tamango*, cuerno de buey ornado de perlas, cuya eficacia proviene sobre todo de su contenido. Este es elaborado por cada mago según su fórmula personal, y comprende arroz, huesos, piel, insectos muertos y diversos «ingredientes repulsivos». El *tamango* es, además, dotado de poder mágico por el mago.

En lugar de un objeto, también una persona puede llenar la función de atraer la buena suerte o la desgracia. Así como hay individuos-mascota, así también hay otros que traen el mal de ojo. La calificación de unos y otros suele estar basada sobre la experiencia, que pone de relieve las respectivas condiciones. El primitivo se aproxima a las personas que tienen suerte y se aparta de aquellas a quienes castiga la desgracia.

Mal de ojo y brujería generalmente son sinónimos. Por lo común es la experiencia la que revela ese don funesto. Tal sucede entre los bantúes, que se percatan de que alguien posee mal de ojo cuando ven caer enfermo un animal contemplado por aquel. En este caso la explicación es la misma que para los hechizos revelados por el uso. Pero a veces el mal de ojo se reconoce en ciertas características que le son propias. En el norte de Africa son particularmente temidos los ojos que ofrecen determinadas señas distintivas, los de quien mira al vacío y —en aquellas tribus en que son poco frecuentes— los ojos azules. En resumen, volvemos a encontrar aquí los rasgos constantes del simbolismo numinoso: lo insólito, lo anormal, lo excepcional.

# 10. El mago y sus prácticas

Hay que tomar la palabra en un sentido amplio si se pretende utilizarla en un estudio de la potencia mágica en general. Quien practica la magia no siempre es un profesional.

Pero todo individuo que ejecuta ritos mágicos, aun en el caso de que no sea profesional, se ve colocado, por el hecho mismo de ejecutarlos, en una situación particular. «Es (...) un error creer que el mago ocasional se encuentra siempre, en el momento mismo en que practica su rito, en estado normal».[1] En Australia, la magia agresiva que consiste en «apuntar» el hueso o la vara está reservada en algunas tribus a los magos profesionales, pero en otras es accesible a cualquiera.[2] En este último caso, quien quiere «apuntar» el hueso o la vara para matar a un enemigo se dirige a un lugar desierto, en plena maleza; allí masculla unas imprecaciones, luego vaga por los alrededores del lugar y finalmente sale de allí, cuidando que nadie lo vea. Al caer la noche, a la hora en que los demás hombres charlan junto al fuego, él se arrastra por las cercanías tratando de divisar a su futura víctima. En resumen, este mago ocasional se comporta durante algún tiempo de una manera extraña, y se mantiene apartado de los otros hombres. En el Alto Volta, el profano que desee hacer maleficios debe ingerir un medicamento especial que le es vendido por un brujo. Comúnmente, por lo demás, quien se dedique a las prácticas mágicas deberá observar —sea o no profesional— prescripciones negativas tales como el ayuno y la castidad. Todo esto supone abandonar el estado normal.

Existen, para pasar del mundo mágico al mundo normal o viceversa, verdaderos ritos de ingreso y egreso. En ellos no se trata de negar el devenir como en los ritos de pasaje ya descriptos; y sin embargo presentan un punto en común con estos, cual es el de realizar una separación estanca entre dos sistemas

1 M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, pág. 17.
2 B. Spencer y Gillen, *The northern tribes of Central Australia*, págs. 456-57.

—dos medios— a efectos de que se pueda pasar de uno a otro sin mezclar un poco de cada uno. El simbolismo del ingreso y el egreso es evidentemente el mismo en todos los casos. Nos encontramos todavía frente a una forma ritual genérica que se reproduce en prácticas correspondientes a distintos propósitos. Así se trate de suprimir lo numinoso como de la práctica mágica o aun de la religión, hallamos rituales de ingreso y egreso que incluyen iguales gestos e imágenes. Por lo que al mago concierne, tales ritos significan que el mundo mágico difiere por completo del de la vida normal y, por ende, no debe producirse mixtura alguna, para evitar que ambos se resientan. Por eso el mago ocasional debe someterse, cuando ejecuta un rito de cierto relieve, a esas observancias. Por último, aun los ritos mágicos que cualquiera puede ejecutar han sido casi siempre, en su origen, prácticas reservadas a los verdaderos magos, solo que «vulgarizadas por su repetición» o «simplificadas por desgaste».[3] «Pero —agregan Hubert y Mauss— en todos los casos sigue siendo exigible al menos el conocimiento de la receta, el acceso al saber tradicional, para que sus seguidores cuenten con un mínimo de calificación. Hecha esta salvedad debe decirse que, por regla general, las prácticas mágicas son ejecutadas por especialistas. Hay magos, y su presencia queda señalada en todo lugar en que las observaciones hayan alcanzado suficiente profundidad. Y no solo hay magos, sino que, teóricamente, en muchas sociedades, el ejercicio de la magia les está reservado».[4] En el presente estudio agrupamos bajo la denominación general de «magos» a todos aquellos personajes que se pretendan —o a los que se considere— dotados de poderes mágicos, cualquiera que sea el uso que hagan de estos. En consecuencia, extendemos esta denominación a los magos propiamente dichos, a los chamanes, los *medicine-men*, los *angakoks*, los brujos y los hechiceros. Por cierto que hay entre todos ellos diferencias muy importantes en lo que se refiere a su función y a su situación social. Pero en la investigación que ahora nos ocupa no vienen al caso estas diferencias, dado que simplemente queremos saber en qué pueden consistir los poderes extraordinarios de los magos y cuál es el principio de sus acciones, que solo ellos —en su opinión— están capacitados para realizar y que los distinguen del común de los mortales. Ya hemos dicho que tales poderes son tan necesarios para embrujar como para desembrujar.

3 M. Mauss, *op. cit.*, pág. 18.
4 *Ibid.*

La diferencia esencial entre el brujo, por una parte, y el chamán, el *medicine-man* o el cazador de brujos (*witch doctor*), por la otra, radica sobre todo en su respectiva situación social. El primero se encuentra, en cierto modo, fuera de la ley, mientras que los otros son aceptados por el grupo e incluso suelen vivir rodeados de respeto. Esto es verdad. Pero hasta para materializar las aspiraciones de la comunidad debe el chamán renunciar a la condición humana normal. En consonancia, brujos y chamanes tienen ritos de iniciación —precisamente los que efectivizan ese renunciamiento— a menudo similares. Más adelante veremos que es así. El chamán no es aceptado por el grupo social porque se integre en él, sino porque lo protege colocándose fuera. En lugar de los demás, afronta los inconvenientes del contacto con el mundo numinoso. Hasta cuando, en nombre de la colectividad, emprende una especie de cruzada contra los brujos y sus maleficios, no puede esperar el éxito si no opone a las potencias de la magia negra una fuerza constituida por armas de ese mismo arsenal. Igualmente, en los hechos, se observa que muy a menudo el *medicine-man*, el mago benéfico, pertenece a una categoría social distinta de la de los brujos, lo cual no impide que se lo suponga dotado con los mismos poderes que aquellos. Entre las thonga, los magos difieren de los *baloyi* —brujos— en que su actividad no es secreta, emplean hierbas medicinales en lugar de venenos, y, sobre todo, porque son «los sostenedores del orden social, y no criminales que procuran destruirlo».[5] Sin embargo, el poder de estos magos «quizá no se distingue, en lo esencial, del atribuido a los *baloyi*».[6] Uno de los más célebres magos tenía inclusive la costumbre de afirmar: «Yo soy el gran *Noyi*» (*noyi* es el singular de *baloyi*). Por lo general estos magos cazadores de *baloyi* se jactan de ser *baloyi* más poderosos que los otros, motivo por el cual —dicen— son capaces de combatirlos. En la tribu africana kuanyama son los «doctores» cazadores de brujos quienes inician a los brujos, dándoles así los poderes que luego combatirán. En Australia el poder de curar enfermedades no es en esencia demasiado distinto del de causarlas. Así es que en la tribu kamilaroi los *medicine-men* —*kyradyi*— son tan capaces de sanar como de infligir enfermedades. En América, entre los indios del Gran Chaco, el mismo chamán que es llamado a la cabecera de un enfermo para que lo cure puede volverse temible y maléfico si se provoca su cólera. Re-

5 H.-A. Junod, *Moeurs et coutumes des Bantous*, vol. II, pág. 468.
6 *Ibid.*, pág. 467.

sumiendo; casi en todas partes la creencia popular asigna a los curanderos magos los mismos poderes que a los brujos. Si el chamán cura en vez de matar no es porque cuente con dones de otra especie sino porque ha elegido ser curandero. No existe, pues, distinción de principio entre el poder chamánico y el del brujo. Solo la hay cuando el chamán —como se expondrá— deja de ser mago para convertirse en sacerdote.

Es legítimo, entonces, reunir en un mismo estudio sobre los poderes mágicos lo que concierne por igual al don del *medicine-man*, el chamán, y al del brujo. Eso es, por otra parte, lo que han hecho Hubert y Mauss en su *Esbozo de una teoría general de la magia* y en su estudio sobre *El origen de los poderes mágicos*.[7] Así también, por lo general, ha procedido Webster en su tratado acerca de la magia.[8]

Por lo demás, este uso tan lato del término «magia» se ajusta a la concepción corriente. Como lo ha demostrado el lingüista R.-L. Wagner, existe equivalencia entre las ideas correspondientes a los vocablos «mago» y «brujo». Pese al esfuerzo de los magos por rodearse de un prestigio especial, esta equivalencia ya era nítida en la lengua francesa del siglo XV, y se la encuentra aún en el XVIII.[9] En definitiva, podemos preguntarnos qué constituye la personalidad particular del mago para saber en qué consiste la potencia mágica, sin que importe el caso que esta se halle catalogada como maléfica o como benéfica. El mago mismo es sustancia mágica, lo cual se demuestra cabalmente por el hecho de que este personaje, en la práctica de los ritos de magia ofensiva, extrae sus mejores armas de su propio cuerpo.

Se dice en Australia que cuando un mago quiere matar a un enemigo o hacerlo caer enfermo le lanza un hueso extraído de su propio cuerpo, luego de haber producido una nube mediante el expediente de tomar semen de su pene y excrementos de su ano. Al amparo de la nube, el hueso penetra en la víctima y la mata.[10] Y Roheim, que informa sobre esta creen-

7 Cf. M. Mauss, *op. cit.*, págs. 1-41, y Hubert y Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, págs. 131-87.
8 H. Webster, *Magic*, trad. al francés por J. Gouillard con el título de *La magie dans les sociétés primitives*, París: Payot, 1952.
9 R.-L. Wagner, «Sorcier» et «magicien». *Contribution à l'etude du vocabulaire de la magie*, pág. 254.
10 G. Roheim, *The riddle of the Sphinx*, pág. 59. El rito aquí descripto por Roheim es algo distinto del que refieren B. Spencer y Gillen, *op. cit.*, pág. 455 y sigs., y *The native tribes of Central Australia*, pág. 534 y sigs., bajo el título «Pointing the bone». En este último caso no se dice que el hueso se suponga extraído del cuerpo del mago, y además

cia, concluye en los siguientes términos: «Todas las formas de la magia agresiva en Australia central pueden reducirse a la misma fórmula: algo que se separa del cuerpo del brujo y se proyecta al de la víctima».[11] En América del Sur se cree que los chamanes llevan en el cuerpo palos, espinas o granos de cuarzo que son la marca de los poderes con que cuentan y de los cuales hacen uso, a modo de proyectiles, para causar a sus enemigos la enfermedad o la muerte. En última instancia, la calidad mágica del brujo se comunica a toda suerte de objetos, aunque no procedan de su cuerpo. Tal es el principio de la magia proyectiva que se observa en muchos lugares, por ejemplo en Australia y entre los indios americanos. Para causar la enfermedad de alguien, un brujo navajo no tiene más que proyectar sobre la víctima, soplándolo hacia ella, un objeto cualquiera —un hueso o un grano de arena, por ejemplo.

En consecuencia, la persona misma del mago es a menudo el elemento esencial del rito, y a veces hasta su instrumento, su materia. ¿Qué tiene, pues, de particular? ¿A qué debe el mago no ser un hombre como los otros?

En determinadas sociedades el poder mágico se considera hereditario. Pero en esos casos se trata de sociedades bastante evolucionadas, por lo general. En Australia, por lo contrario, ejemplos de esta índole son más bien raros. No parece que la existencia de castas hereditarias represente un estado primitivo de la magia. Por lo demás, el hijo de un mago es reconocido como apto para ejercer su arte sólo en la medida en que se estime que es parecido al padre y reciba de este sus dones sobrenaturales.

Las cualidades que conforman la personalidad del mago pueden ser adquiridas o congénitas. En el segundo caso se trata de particularidades físicas o psíquicas. En el primero, la iniciación se fundamenta en la revelación o la tradición, y por lo general en las dos a la vez. Es preciso agregar que, muy a menudo, el hecho de que un individuo presente las particularidades naturales propias de este oficio no lo exime de afrontar una iniciación; a la inversa, quien siente vocación de mago pide que se lo inicie. Para resumir, aislada o conjuntamente, las particularidades congénitas y la iniciación parecen ser las condiciones esenciales para que un hombre pueda aspirar a la posesión de poderes mágicos.

Lo que hace que un individuo esté señalado para ser mago

en el centro de Australia la práctica en cuestión no es exclusiva de los magos (*The northern...*, *op. cit.*, pág. 456).

11 G. Roheim, *op. cit.*, pág. 63.

pertenece al mismo orden de todo cuanto simboliza lo numinoso. Lo insólito, lo anormal, lo que está al margen de las normas, son caracteres de la personalidad mágica, al mismo tiempo que son —como vimos— indicios de impureza. En Nueva Caledonia, por ejemplo, los magos son tanto más considerados cuanto más se destaquen por alguna anomalía física, como sería el caso de unos ojos purpúreos o dedos adicionales. Entre los esquimales, «las anomalías físicas y mentales se consideran el signo de una vocación» de chamán.[12] Los tinné de Alaska atribuyen poderes mágicos a las personas deformes. En Togo, un niño que ya tiene dientes al nacer hace pensar que será brujo. También es una notoria anomalía alcanzar una edad excepcional: a menudo los ancianos son considerados como brujos. Los mellizos, como vimos, son seres excepcionales y despiertan temor. Los hopi (América) los creen dotados de poderes especiales.[13] Por eso, como observa Hopkins, algunos salvajes consideran a los mellizos como signo de infortunio y otros como augurio de felicidad, y en consecuencia tanto puede ocurrir que se les dé muerte como que se les tributen honores extraordinarios.[14] Los seres asexuados son, en algunas sociedades, magos natos. Esta particularidad, que constituye al mismo tiempo una anomalía y una mezcla de géneros, es hasta tal punto favorable para el ejercicio de la magia que suelen fingirla invertidos ataviados como mujeres. Es el caso de ciertos magos dayacos. Hay chamanes chukchi de notable prestigio que se visten como mujeres y se casan con hombres. Los indios yuma creen que los invertidos están dotados de poderes mágicos particulares. En Africa, la iniciación del mago kuanyama incluye contactos homosexuales. Entre los azande, las prácticas lesbianas se asimilan, en mayor o menor medida, a la brujería. Los esquimales iglulik hablan mucho de chamanes que se transforman en mujeres.

Las anomalías psíquicas asumen, evidentemente, igual importancia. Ya se ha visto que en algunos pueblos los locos son seres tabú. Inversamente, y por la misma razón, la locura suele ser indicio de una vocación de mago. Un temperamento nervioso o histérico, y enfermedades como la epilepsia y el mal de San Vito resultan auspiciosas para el ejercicio de la brujería. Los magos sema-nagas son, por lo general, de temperamento epileptoide. Entre los indios de la Patagonia, los *medicine-men*

12 E. Moffat-Weyer, *The Eskimos, their environment and folkways*, pág. 428.
13 Cf. H. Webster, *op. cit.*, pág. 50.
14 E. W. Hopkins, *Origin and evolution of religion*, págs. 67-68.

surgen con frecuencia de quienes en su niñez sufrieron el baile de San Vito.
También ciertos hechos de la vida o determinadas situaciones que apartan al individuo de la norma común pueden indicarlo para la carrera de brujo. Es lo que ocurre con quienes gozan de excesiva suerte y aquellos que logran mejores resultados que los demás en todo cuanto emprenden. Adquieren reputación de brujos, y no solo porque se supone que la causa de tanto éxito radica en sus recetas mágicas sino también porque lo que les sucede es anormal. Y por igual razón la gente se aparta de ellos, los evita como a seres tabú. En realidad, ser brujo, impuro o causante de desgracias significa una sola y misma cosa: la personalidad numinosa bajo distintos aspectos. Entre los zuñi nadie se atreve a sobrepasar en riqueza al común, por temor a concitar acusaciones de brujería.
Algunos oficios y funciones confieren reputación de brujo. Se ha visto ya que los herreros son generalmente —a causa del valor simbólico del metal con que trabajan— individuos tabú. Y en algunos pueblos [15] también son magos lo que nos muestra una vez más la correlación existente entre fuerza mágica y tabú, que operan, por así decirlo, como recíprocas contracaras. De igual modo los herreros tanto son despreciados —lo cual sucede, por ejemplo, entre los masai— como honrados —según se observa entre los jagga—, pero lo más común, a decir verdad, es que sean objeto de sentimientos ambivalentes: repulsión medrosa y respeto.[16] La creencia en los poderes mágicos de los herreros ha alcanzado difusión en gran número de países. Algunos pueblos siberianos entienden que los poderes del herrero son transmitidos corrientemente de padre a hijo y se acrecientan de acuerdo con el número de antepasados herreros. Los jefes de tribu, cuya condición social está por excelencia fuera del orden común, suelen hallarse revestidos de poderes mágicos, al mismo tiempo que sometidos a tabúes especiales. Por ejemplo, en Nueva Caledonia los brujos «pertenecen particularmente a la clase de los jefes».[17] Frazer ha consagrado vastos estudios a la historia de los reyes magos, y pretende que la magia se encuentra en el origen de la monarquía. Hemos visto que hay varias razones para imaginar un proceso in-

15 Por ejemplo, entre los budas de Etiopía (cf. J. J. Halls, *The life and adventures of Nathaniel Pearce*, pág. 286).
16 Cf. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques*, págs. 410-11.
17 Viellard y Delplanche, «Essais sur la Nouvelle-Calédonie», *Revue maritime et coloniale*, pág. 78.

verso. La situación numinosa de un personaje excepcional lo consagra a la magia. En sentido opuesto, Mauss destaca que los reyes son dioses y sacerdotes antes que magos. Esto guarda relación con el hecho de que, aunque ocupando un lugar sin parangón y, en tal virtud, anormal dentro del grupo, el rey es al mismo tiempo la piedra angular del orden social, y en consecuencia está llamado a desempeñar un papel importante en el proceso de sublimación que, como veremos, reconcilia en el plano religioso la condición humana normal y la potencia extrahumana. Pero, en tanto esta sublimación no se haya operado todavía, el jefe será visto como un personaje inquietante y, a tenor de tal, más como mago que como sacerdote. Entre los australianos arunta, el jefe del grupo local totémico es al mismo tiempo maestro de ceremonias y brujo.[18] Además, los sacerdotes mismos, por idéntica razón —es decir, a causa de su situación excepcional en la sociedad—, se hacen a menudo sospechosos de magia. Y esto es así porque, evidentemente, la sublimación religiosa no guarda correspondencia con una evolución histórica continua. No puede decirse que la magia haya sido anterior a la religión de un modo absoluto. Por lo demás, en este examen procuramos situarlas una respecto de la otra, pero no desde el punto de vista cronológico. También la existencia de una religión es, en una sociedad, una circunstancia dada sobre la cual puede ejercerse la mentalidad mágica. Por eso el sacerdote puede hallarse dotado, lo mismo que el jefe, de potencialidades mágicas.

Puesto que, para el primitivo, la condición humana está definida por el grupo social al que él pertenece, también el extranjero es «marginal»; a menudo es impuro, y con igual frecuencia se le teme por sus poderes ocultos. En Australia y Nueva Guinea, cada poblado tiende a atribuir a los maleficios del poblado vecino las desgracias que le sobrevienen. Por lo general, cuando un pueblo ha alcanzado un nivel de civilización más alto que el de sus vecinos estima que representa al orden y encarna la definición de la condición humana ideal, y los pueblos vecinos le parecen inquietantes a raíz de que se apartan de ese modelo. Así es como se los tiene por bandas de brujos. También suele ocurrir que las religiones minoritarias sean conservadas por sociedades secretas, a las cuales se teme como si fueran congregaciones de hechiceros. Así acontece, según Rivers, con las sociedades secretas de la Melanesia, que nacieron

18 A. W. Howitt, *The native tribes of South-East Australia*, págs. 303, 313, 320 y 326.

de cultos introducidos por minúsculos grupos de inmigrantes.[19] En resumen, puede llegarse a la conclusión de que todo aquel que, por sus particularidades físicas, psíquicas o de situación social, sale del orden regular se expone a ser considerado brujo o está destinado a desempeñar efectivamente ese papel. De tal suerte, las cualidades por las que un hombre está dotado para la magia son de igual especie que aquellas por las cuales otros se convierten en tabú. Lo que se aparta del orden normal, lo que parece evadirse de las reglas, es símbolo de cuanto pone en riesgo el equilibrio de la condición humana. La humanidad se preserva de ello mediante tabúes. Pero algunos individuos, consagrados por accidente o naturaleza al mundo de lo insólito, prefieren sacar partido de los poderes que sobrepasan la regla y, asumiendo la angustia que ello supone, no pretenden otra cosa que aprovechar este divorcio entre su propia personalidad y la condición humana a la cual se pliegan los demás miembros del grupo social que ellos integran.

Por lo demás, entre los primitivos es común la idea de que los magos no siempre adoptan de buen grado la temible función que les concierne. Los espíritus los obligaron a asumirla, haciéndoles conocer sus designios durante una «revelación». Lo quisieran o no, debieron, víctimas de esta extraña elección, abandonar la condición humana para afrontar la iniciación mágica. Entre los araucanos, por ejemplo, la revelación se expresa en forma de una súbita enfermadad de la cual solo es posible recuperarse haciéndose iniciar. Los chamanes asiáticos y esquimales suelen relatar cómo han sido de vanos sus propios esfuerzos para resistir el llamado que los dominaba.

La meta de la iniciación en la magia consiste en promover o completar la formación de una personalidad que respecto del cuerpo social podría considerarse aberrante. Bien parece que la adquisición de la potencia mágica radicara en el abandono mismo de las reglas que definen la condición humana normal en cada comunidad. El hecho de que la iniciación, con todos los sufrimientos que implica, se juzgue a veces indispensable para la formación del mago prueba, en todo caso, que la eficacia de los ritos ejecutados por este personaje no reside en la simple aplicación de las leyes de la simpatía. Por cierto que la iniciación no dispensa al nuevo brujo de estudiar las prácticas de su oficio y aprender las fórmulas y gestos pertinentes. Pero está claro que tal aprendizaje tampoco basta por sí solo. Uni-

19 W. H. R. Rivers, *Social organization*, cap. VII, y *The history of melanesian society*, vol. II, pág. 210.

camente proporciona los medios de aplicar poderes cuya posesión es privilegio de los iniciados. El ritual de iniciación varía en aspectos de detalle según las regiones. Pero en todas partes exhibe ciertas características constantes que eliminan toda duda acerca de la intención primordial que lo preside.
La iniciación, según lo que a propósito de ella relatan los brujos mismos, es obra de un espíritu o un demonio —personificación manifiesta, este último, de la potencia mágica en sí—. En ocasiones es otro brujo quien representa este papel, pero ello no modifica mayormente el rito: el brujo iniciador hace, punto por punto, todo lo que en el otro caso se atribuye a un demonio. Así es como en Australia resulta posible hallar la primera modalidad iniciática en una tribu, la segunda en un nucleamiento vecino y ambas en un tercero, y sin embargo, salvo ese detalle, nada cambia de un grupo a otro. Con todo, los indígenas consideran que los magos iniciados por demonios son más potentes que los otros.
De un modo general, la iniciación es la figuración simbólica —que a veces cobra forma dramática— de un cambio de personalidad, de un abandono de la condición humana.
Al describir la iniciación de los magos en Groenlandia, Thalbitzer expresa que el cuerpo del iniciado «parece una casa que cambia de inquilino».[20]
A menudo este cambio de personalidad es traducido, en forma simbólica pero nítida, por el mito de la muerte y la resurrección. Que nadie se extrañe de encontrar aquí uno de los temas fundamentales de los ritos que estudiaremos más adelante y que constituyen la iniciación de los jóvenes. No se trata en absoluto de que esta tenga el mismo sentido que la iniciación mágica. Sucede simplemente que en ambos casos se procura realizar un cambio de personalidad y el simbolismo del nuevo nacimiento no significa en sí otra cosa que ese cambio. Pero no es menos cierto que entre las dos iniciaciones existe una diferencia esencial: el adolescente deja la infancia para entrar en el mundo de los hombres, mientras que el aspirante a mago trueca la condición humana por el mundo de la potencia oculta. En consecuencia, los propósitos resultan opuestos.
La muerte del futuro brujo a manos del iniciador —un espíritu, o un brujo en ejercicio— se menciona en los relatos que hacen los magos acerca de su iniciación. ¿A qué corresponden tales manifestaciones? A veces a un sueño, a veces a una escena

20 W. Thalbitzer, «The heathen priests of East Groenland», *Congrès international des Américanistes*, pág. 459.

que el sujeto pretende haber vivido realmente y cuyas huellas exhibe. Entre los arunta de Australia, el brujo cuenta que los demonios lo atravesaron de un lanzazo, y lleva en la lengua y la nuca las cicatrices de la herida. Ese tratamiento se le dispensó —dice— durante el sueño que él fue a buscar en la entrada de una caverna frecuentada por los espíritus *Iruntarinia.* En la misma tribu, cuando quienes conducen la iniciación son otros magos, se limitan a practicar una incisión en la lengua del neófito.

En Australia esta fase de la iniciación suele revestir una forma particular: el iniciador no se contenta con matar al novicio de un lanzazo, sino que es fama que le arranca las vísceras y se las cambia por otras. Evidentemente, esto significa que el iniciado será, al resucitar, un hombre distinto por completo de aquel que era. Así sucede, por ejemplo, entre los arunta, cuyo espíritu *Iruntarinia* arranca los órganos internos del candidato y le implanta otros nuevos. Los espíritus *puntidir* de los warramunga abren el cuerpo del neófito y reemplazan sus órganos. La iniciación de los cazadores de brujos, al igual que la de los brujos, entraña entre los africanos kuanyama un ritual de muerte y resurrección.

En algunas regiones, el ritual del cambio de personalidad se presenta como un verdadero despedazamiento iniciático. En Groenlandia, según la tradición, un oso sale del glaciar, devora al neófito y lo reduce a esqueleto; luego el aspirante recupera su forma humana. También el futuro chamán del Labrador es devorado por un oso. El neófito esquimal debe ser capaz de sobrellevar un ejercicio espiritual consistente en la contemplación de su propio esqueleto. La iniciación de un brujo *manang* de Borneo supone que se le corte la cabeza y se le arranque el cerebro, que acto seguido es devuelto a su lugar. En la región sudanesa de los montes Nuba se parte la cabeza del novicio para que los espíritus puedan penetrar en ella.

Por supuesto que cuando escribimos que se mata al candidato lo hacemos para abreviar, y en realidad estamos queriendo significar que este pretenderá haber sido muerto y haber luego resucitado. En ocasiones, según propia confesión, todo no habrá sido más que un simple sueño. Pero, en el fondo, poco importa. Real o ficticia, la resurrección del sujeto bajo otra personalidad es, para estos primitivos, una fase importante del ritual de iniciación. Lo que nos interesa es su significado, la intención a la cual corresponde. Mircea Eliade, tras elaborar un cuadro sinóptico de las distintas variantes con que en los diversos pueblos se presenta este tema central, llega a la siguiente conclusión:

«Todos estos rituales y todas estas pruebas tienen la finalidad de hacer olvidar la vida pasada».[21] Agrega que, desde Australia hasta el Brasil, se observa que los magos completan esta transformación llevando un nuevo nombre y aprendiendo un nuevo idioma.

La iniciación mágica constituye un cambio de situación: el pasaje a un plano extrahumano. Eso es lo que marcan, de un modo todavía más preciso, otras fases del ritual. ¿Qué cosa podría simbolizar mejor que un viaje a otro mundo el abandono de la condición humana? Para el primitivo, el universo humano está en la tierra. Lo extrahumano es el cielo, el infierno o el fondo de las aguas. Para mostrar claramente que el mago cuenta con la facultad de ser algo más que un hombre, fue creada la imagen de una permanencia de este —acaecida tras su iniciación— en aquel más allá. Habitualmente el mago puede renovar tal visita cuando le sea necesario apropiarse de poderes ocultos para una empresa difícil. En América, por ejemplo, los chamanes no vacilan, para curar a un enfermo, en ir a buscar su alma al cielo o a los infiernos. Pero también es frecuente que baste con que el brujo haya realizado tal expedición, de una vez para siempre, al tiempo de su iniciación. De cualquier manera, trátese de una experiencia primeriza o de una consagración definitiva, el viaje iniciático tiene un sentido invariable. Otorga a la nueva personalidad del neófito una marca que ya no es humana. Laubscher [22] consigna que los magos de la tribu temba, en la zona bantú de Sudáfrica, pretenden haber residido entre los *abantubomlambo* —pueblo mítico que se supone habitante del lecho del río— y haber aprendido de ellos los secretos de su arte. En la parcialidad wiraijuri (Australia), el candidato a mago efectúa un descenso a las entrañas de la tierra, tras de lo cual, trepando por una cuerda, atraviesa las nubes y penetra en el cielo. El *angakok* esquimal expresa a su iniciando que deberá aprender a subir al cielo. En América, el futuro mago winnebago, luego de haber sido transformado en pez, pájaro y bisonte, sube a la presencia de los espíritus superiores que moran en el cielo, cumplimentado lo cual regresa a la tierra. El futuro chamán araucano asciende a los cielos, donde aprende a conocer los medicamentos.

Mircea Eliade interpreta de una manera particular los ritos de ascensión, apoyándose en el estudio de los mitos correspondientes. El mago no intentaría otra cosa que recuperar la condición

21 M. Eliade, *op. cit.*, pág. 73.
22 B. J. F. Laubscher, *Sex, custom and psychopathology*, págs. 2 y 36.

humana anterior a la caída, aquella que correspondía a la época dichosa en que el cielo y la tierra estaban comunicados.[23] El papel desempeñado por el arco iris en ciertas iniciaciones parecería confirmar esta hipótesis, ya que, en efecto, ese fenómeno natural perfila la imagen de un puente tendido entre el cielo y la tierra. El simbolismo del arco iris interviene tanto en las iniciaciones asiáticas como en las australianas. En el distrito australiano de Forest-River existe la creencia de que el brujo iniciador conduce al neófito al cielo y le introduce en el cuerpo algunas «serpientes arco iris», así como también cristales de cuarzo. Entre los euahlayi la serpiente arco iris es el tótem personal del brujo, quien lleva en su interior un ejemplar reducido de ese animal.[24] Se afirma que, en efecto, la serpiente arco iris es un monstruo gigantesco que vive en los pozos de agua y se aparece a los hombres bajo la forma del arco iris.[25] Es cierto que la comunicación con el mundo celestial representa —en muchas mitologías primitivas— el privilegio de la humanidad anterior a la caída. En cambio, no puede darse por seguro que el rito de la ascensión del neófito se refiera siempre a esa especie de paraíso perdido, y ni siquiera que suponga en todos los casos una posibilidad de comunicación entre el mundo terrestre y el mundo del más allá.

Pero cuando ello ocurre —lo cual es indudablemente más propio del chamanismo que de cualquier otra forma de magia— nos encontramos en presencia de una mística que, sin abandonar su carácter mágico no se halla muy lejos de la religión, puesto que no supone el abandono completo de la condición humana para establecer contacto con las fuentes de la potencia numinosa. De hecho, como veremos a propósito de otro problema, el chamán es con frecuencia sacerdote a la vez que mago. Por lo contrario, puede decirse que la ascensión mítica y ritual está tomada en un sentido puramente mágico, cuando simboliza el pasaje entre dos mundos inconciliables y, en tal calidad, el neófito abandona realmente la condición humana ordinaria cuando viaja al más allá. Por lo demás, se encuentre o no referido este ritual a una comunicación de los dos mundos en la edad de oro, no se invalida la certeza de que el ascenso a los cielos —y sustitutos tales como subirse a un árbol—, el viaje a los infiernos —reemplazado a veces por el descenso a una gru-

23 M. Eliade, *op. cit.*, págs. 423-29 y 131.
24 K. L. Parker, *The Euahlayi tribe; a study of aboriginal life in Australia*, pág. 21.
25 A. R. Radcliffe-Brown, «The rainbow-serpent in South-East Australia», *Oceania*, pág. 343.

ta— e inclusive la visita al fondo de las aguas son acciones que simbolizan manifiestamente la efectivización de un estado que difiere de la condición de los simples humanos.

Sin embargo, puesto que vive en medio de los hombres, el mago está obligado a conservar algo de humano. Tras haber permanecido en el más allá, ha vuelto. Por este medio logra resumir en él, en su propia sustancia —en el plano terrestre—, la potencia con que fue investido en el más allá. Se ha vuelto un ser doble, y eso explica sus metamorfosis. Puede, por las noches, convertirse en tigre o chacal. Es una envoltura humana habitada por una personalidad no humana. O, mejor aún, ha recibido una especie de delegación de poderes. No inviste toda la potencia de un ser del más allá, pero desde su viaje retiene una parte. El contacto con lo numinoso era demasiado crítico para cumplirlo en un nivel humano. Ha sido necesario que el neófito dejase la tierra —abandonase por entero la condición humana— para adquirir sus poderes. Realizado tal contacto durante la muerte o el viaje iniciático, el mago vuelto a la tierra es un ente híbrido, un hombre que ya no pertenece a la condición humana. No se reubica en la norma, pero puede vivir sobre la tierra con su carga de potencia numinosa.

Para que el mago, obligado a vivir en el nivel de lo humano, guarde consigo indicios materiales de su condición extrahumana, se da en decir a veces que su cuerpo esconde objetos particulares. Lo más frecuente es que finja albergar en su cuerpo cristales de roca o brillantes que el iniciador —espíritu o brujo— le habría hecho penetrar bajo la piel, carne adentro, durante el drama de la iniciación. Estas piedras son en él la huella, la presencia materializada de su potencia oculta. Y si luego el mago no se atiene escrupulosamente a las diversas observancias propias de su estado, entonces las piedras mágicas dejan su cuerpo y vuelven al espíritu que las otorgó; pueden hacerlo directamente o a través del brujo iniciador. Así es como el mago queda destituido de sus poderes, ya que estos desaparecen junto con las piedras en cuestión.

En Australia, la nueva calidad adquirida por el mago en el momento de su iniciación queda señalada siempre por la posesión de una sustancia mágica, la cual parece hallarse estrechamente ligada con la emanación de las fuerzas mágicas. El gran mago de los murring ha recibido sus poderes en el cielo, bajo la forma de trozos de cristal. El relato de una iniciación entre los wiraijuri nos presenta al futuro mago llevado a la maleza por su iniciador. Este apoya contra el pecho del novicio dos trozos de cristal que desaparecen en su cuerpo.

El ritual mítico de la introducción de cristales de roca no se halla en absoluto limitado a Australia. En Malaca, entre los semang, es fama que los espíritus celestes moran en los cristales. Y donde el tema adquiere singular difusión es en América del Sur.
No en todas partes es un cristal la materia simbólica de la potencia mágica. Por ejemplo, entre los toba-pilagá, cuando la iniciación no está a cargo de un demonio sino de otro mago, este hunde mágicamente una vara en el pecho del neófito, sin verter sangre. El iniciado se desploma, desvanecido, y al volver en sí se entera de que la vara es el don de una serpiente. Debe chuparla durante muchos días, hasta que saque sangre de ella.
Hay, por último, otro elemento de las iniciaciones mágicas que merece una atención particular. Se trata esta vez de ritos realmente ejecutados, y no de acciones ficticias. La iniciación del mago supone, casi en todas partes, una ascesis severa, retiro, ayunos, múltiples y diversas pruebas físicas. Entre los toba-pilagá del Gran Chaco, el individuo a quien un demonio ha decidido revelar los secretos de la magia se interna en el monte y allí se recluye mientras dure la iniciación, alimentándose únicamente con carne cruda, en especial orejas de perro, trozos de víbora o escuerzo. En casi todas las comunidades indias de América del Norte la iniciación entraña ayunos, ejercicios ascéticos encaminados a producir visiones. Lo mismo ocurre entre los esquimales.
Por lo demás, estas prácticas no siempre están limitadas a la fase de iniciación. Con frecuencia el mago se entrega a ellas más adelante, con el propósito de conservar o renovar su potencia sobrenatural.
¿Cuál es el sentido de estos ritos ascéticos? Puede afirmarse que contribuyen, como los anteriores, a convertir al mago en un ser «aparte». El retiro es un modo de apartarse realmente de los mortales. El ayuno significa renunciar a uno de los actos más normales de la condición humana. Pero, al mismo tiempo que un rito, la ascesis es una técnica, y por eso se encuentra asociada a toda práctica mística, sea mágica o religiosa. Influye sobre el estado nervioso del sujeto, favoreciendo las alucinaciones, las visiones. En el caso de la iniciación, posibilita los sueños en cuyo transcurso el novicio cree haber sido despedazado y luego resucitado. Más genéricamente, puede decirse que el ayuno crea las condiciones para el éxtasis. Ahora bien: el éxtasis es un medio psíquico para salir de la condición humana, sea para trascenderla y recuperarla en otro nivel —como sin duda ocurre en el misticismo religioso—, sea para oponerse a

ella, para permanecer fuera de ella en el reino de la potencia numinosa —tal el caso de la magia—. Los brujos de Sudáfrica observados por Laubscher [26] pretenden haber atravesado un período que denominan *ukutwasa*. El estado *ukutwasa* es una especie de éxtasis que, según los mismos magos, puede llevar a la locura si no se lo trata convenientemente a partir de sus primeras manifestaciones. Muchos magos —y en especial los chamanes— han recurrido con frecuencia al éxtasis en el ejercicio de su profesión. Extasis que, por otra parte, no siempre puede distinguirse con facilidad de la posesión, que es la identificación con una personalidad extrahumana.

El éxtasis y la posesión constituyen ejercicios gracias a los cuales la personalidad puede adaptarse a los distintos cambios que el oficio exige. La personalidad que reviste el brujo —o, más exactamente, la que pretende o cree revestir— puede ser tanto la de un animal como la de un demonio. En el folklore europeo, las brujas tienen fama de poder convertirse en lobas, ranas o pájaros durante la noche. Los indios navajos de Arizona creen que tanto hombres como mujeres pueden transformarse temporáneamente en lobos para ejercer la brujería. Este don de metamorfosis es el que se da en llamar «licantropía», y difiere muy poco del que Virgilio atribuye al divino Proteo, capaz de convertirse, sucesivamente, en jabalí, tigre, dragón o leona. La creencia en brujos proteiformes se halla extremadamente difundida. Los ya mencionados *baloyi*, brujos thonga, «poseen la facultad de desdoblarse durante el sueño; tienen grandes alas y (...) vuelan por los aires, y se entregan a su horrible tarea».[27] También se los identifica con los búhos y los fuegos fatuos. De acuerdo con lo que afirman los thonga, se trataría en verdad de un desdoblamiento, porque los *baloyi*, mientras su cuerpo descansa bajo el techo de la cabaña, vagan por fuera, convertidos en animales. Para los suto, vecinos de los thonga, la cosa es distinta: el mago cambia de forma, pero nada queda de él cuando parte, transfigurado.

A veces, la idea de metamorfosis es reemplazada por la noción de asociación: el mago no cambia de cuerpo sino que se halla íntimamente vinculado a un ser no humano. Ha pactado una alianza misteriosa con un animal que actúa en su nombre, que está a su servicio. Los brujos lhota-nagas (*ratsen*) tienen un animal asociado (*sonyo*) —por lo general un leopardo— con el cual están unidos por un vínculo tan familiar que cuando el

26 B. J. F. Laubscher, *op. cit.*, págs. 35-36.
27 H.-A. Junod, *op. cit.*, vol. II, pág. 458.

*sonyo* muere el *ratsen* cae enfermo, y a veces muere también él. Pero los lhota-nagas saben distinguir muy bien entre este fenómeno de asociación y la facultad que tienen los brujos *sema* de asumir la forma del leopardo, lo cual constituye un fenómeno de licantropía. Los habitantes de las colinas Naga piensan que el brujo y su leopardo son solo uno. Así es que cuando el animal sufre el acecho de los cazadores el brujo salta y se revuelve en todas direcciones, como para protegerlo. Y si se mata al leopardo, el brujo morirá.

Debe señalarse que este tipo de asociación no siempre queda restringido al campo de los brujos profesionales; no por eso deja de otorgar poderes extraordinarios. En resumen, es la participación, la identificación o simplemente la comunicación con un ser no humano —animal o espíritu— lo que en todos estos casos concede poderes mágicos e inclusive simboliza la posesión de tales poderes. Semejantes creencias muestran con claridad que la magia va unida a la idea de una potencia exterior a la condición humana que solo puede lograrse mediante el abandono —siquiera parcial— de esta condición.

En los casos en que el brujo no pretende estar ligado a un animal en particular sino a una especie animal entera es muy posible, como supone Mauss, que la relación guarde algún contacto con el totemismo.[28] Pero está claro que el tipo de alianza entre el mago y la especie en cuestión es muy distinta del que existe entre el individuo corriente y su tótem. Probablemente aquella configure la apropiación y deformación de un hecho religioso por parte de la magia, lo cual sin duda no es raro. En todo caso, cualesquiera que fueren sus formas, las creencias que establecen una relación entre la personalidad del brujo y la de un animal o demonio son poco menos que universales. Todas las variantes resultan posibles, desde el caso del mago que se escapa de su propio cuerpo hasta el del brujo que da intervención a un espíritu auxiliar. Casi siempre estas particularidades se adquieren en el momento de la iniciación.

Es, por lo tanto, muy posible que el ascetismo practicado durante ese período favorezca la eclosión de ciertas particularidades psíquicas ligadas con estos poderes o con la ilusión que les corresponde.

El éxtasis es uno de los instrumentos de la magia. Se lo puede distinguir del éxtasis puramente místico en función de sus intenciones. Como observa Otto, el brujo recurre al éxtasis para concretar finalidades prácticas, mientras que en el verdadero

28 M. Mauss, *op. cit.*, pág. 29.

misticismo la posesión del «numen» es perseguida por su solo valor intrínseco.[29]

En definitiva, los magos han recurrido en la superficie toda del planeta a cuanto procedimiento les permitiera afirmar su pertenencia a una vida extrahumana, y sobre esta particularidad fundamentan la posesión de sus poderes extraordinarios.

Aparte de la iniciación y los fenómenos psíquicos que la prolongan o renuevan, esta condición especial del mago se ve ratificada en otras prácticas, de entre las cuales se destaca el ritual de las vestiduras. Salvo raras excepciones, el brujo procura distinguirse del común de los mortales mediante ropajes y ornamentos extraños. Es posible que ya en la prehistoria se supiese de magos ataviados con adornos privativos de su condición. El famoso «fresco de los brujos» de la caverna de los Tres Hermanos parece atestiguar cabalmente la antigüedad de estas prácticas. Entre los primitivos, se encuentran a menudo en el estrambótico ajuar del mago elementos que guardan relación con el modo por el cual obtuvo sus poderes. La ropa del chamán entraña, por ejemplo, un simbolismo que recuerda al de las ceremonias de iniciación: ornamentos de significado uranio, imágenes del esqueleto. También el simbolismo animal se encuentra con mucha frecuencia en estos disfraces, y debe vinculárselo, indudablemente, con los mitos de licantropía y posesión. Para hacer sus maleficios el brujo babemba se desnuda, se frota el cuerpo con hollín, se ciñe a los riñones una piel de víbora y se cubre la cabeza con un gorro confeccionado con piel de gato salvaje. Dado que, a la inversa, los tabúes tienen la función de proteger la condición humana contra las manifestaciones y símbolos de lo numinoso impuro, no es sorprendente que el brujo refuerce a veces su poder mediante la violación de las reglas más respetadas. Por ejemplo, no es raro que cometa un incesto con esa finalidad. Si actúa así es —como bien lo advirtió R. Bastide— porque resulta necesario colocarse fuera de la condición humana para utilizar la fuerza mágica.[30] Es muy posible que el mito de Edipo haya sido el del héroe mago que se une ritualmente con su madre para obtener la potencia sobrenatural.[31] Se hace digno de mención el hecho de que en diversas mitologías —y especialmente las de aquellos pueblos en que el chamanismo desempeña un papel más importante que la religión— se encuentren héroes incestuosos, cual es el caso de *Aningat* entre los esquimales. El incesto es una de las transgre-

29 R. Otto, *Le sacré*, págs. 59-60.
30 R. Bastide, *Sociologie et psychanalyse*, b), pág. 220.
31 M. Delcourt, *Légendes et cultes de héros en Grèce*, cap. VI.

siones más graves; precisamente por eso puede conceder la potencia numinosa.

Esta práctica, por otra parte, no se halla reservada para los brujos de profesión. Entre los ila, «si un hombre desea verse favorecido por la suerte no se limita a conseguir un hechizo sino que, siguiendo las instrucciones del mago, comete incesto con su hermana o su hija antes de emprender alguna actividad».[32] Y bien: entre los ila el incesto se considera *malweza*, palabra con que se nombra «algo atroz, horrible». El thonga que quiera tener éxito en la caza del hipopótamo cometerá incesto con su hija. Un antambahoaka de Madagascar que aspire a salir airoso de una prueba difícil se unirá sexualmente con su propia hermana. Ocurre que el estado de impureza confiere poderes extraordinarios. En cierto sentido la mancha trae desgracia pero, por los motivos ya expuestos, da suerte en cuanto fuerza mágica. La brujería también se alimenta de otras transgresiones importantes. Es lo que se observa, por ejemplo, en las iniciaciones de ciertas sociedades secretas. En efecto, estas asumen en algunas regiones un carácter netamente mágico. Así sucede, por ejemplo, con bastante frecuencia en Africa, donde los miembros de tales sociedades son temidos como brujos crueles y a veces cuentan con cierto ascendiente político en razón del miedo que inspiran. El homicidio y el contacto con cadáveres suelen ser las principales transgresiones e impurezas que confieren el título de iniciados a los miembros de tales sectas. Por ejemplo, para pertenecer a la sociedad *Ngivé* —correspondiente a la tribu bassó, del Camerún, y cuyos miembros son verdaderos «ladrones de muertos»— es necesario haber dado muerte a un pariente cercano. La iniciación de los magos impone a veces pruebas tan espantosas como las que se requieren para la admisión en sociedades secretas dedicadas a la magia negra. Hay, entre las pruebas que puede verse precisado a afrontar el futuro brujo, algunas que constituyen a un tiempo ritos ascéticos y contactos con la impureza. Entre ciertos pigmeos se estila atar al candidato a un cadáver, pecho contra pecho y boca a boca; luego se hace descender ambos cuerpos hasta el fondo de un foso, cuya abertura se cubre con ramaje. Durante tres días el neófito permanece en esa posición, y al cabo de ellos, siempre atado al muerto, pasa otros tres días en su cabaña, debiendo, para comer, servirse de la mano putrefacta del cadáver. Es la misma mano que luego se pondrá a secar y constituirá para el nuevo

32 E. W. Smith y Dale, *The Ila-speaking peoples of Northern Rhodesia*, vol. I, pág. 261.

brujo un poderoso fetiche.[33] En general, lo horrible es un símbolo de lo numinoso, como resultado de una transferencia de sentimientos muy natural. Ya hemos visto que el sentimiento despertado por la impureza se asocia con una sensación de repugnancia física. Esta búsqueda de lo horrible en la formación profesional del brujo no es, por lo tanto, más que una nueva prueba del parentesco —si no de la identidad— entre impureza y potencia mágica. De igual modo, los *maidelaig*, magos del estrecho de Torres, están obligados a beber, al tiempo de su iniciación, excrementos del iniciador diluidos en agua, y más tarde no vacilan en acrecentar su reputación sobrenatural comiendo cualquier clase de cosas repulsivas.

¿Cómo el brujo que ha sufrido este género de pruebas no habría de acumular las fuerzas misteriosas emanadas de todo aquello que los tabúes apartan de los seres humanos ordinarios? Por iguales razones, las personas impuras poseen, generalmente, un poder oculto. Así ocurre a veces, por ejemplo, con las mujeres embarazadas [34] y las que pasan por su período de menstruación, e igualmente con quienes están de luto.

En algunos mitos la impureza resulta directamente asimilada al poder mágico. Refiriéndose a cierta diosa maléfica y demoníaca de los maoríes, Marett escribió: «Su *mana* era el tabú de la impureza».[35]

En resumen, cuando un individuo actúa como mago, lo haga ocasionalmente o por oficio, se coloca al margen de las reglas que en la sociedad en que vive definen y garantizan la condición humana.

Siendo esta la personalidad del mago, las enseñanzas que ofrece sobre el principio mágico van a verse confirmadas por el examen mismo de las acciones que este personaje ejecuta.

Ya apreciamos que el rito mágico no debe su carácter específicamente mágico a los mecanismos del pensamiento simbólico —como la homeopatía y el contagio— que necesariamente pone en acción. Hay en este ritual múltiples complicaciones indispensables. Ya se ha dado el ejemplo del hacedor de lluvias. Al simple hecho de verter agua —según el principio de la acción homeopática— se agregan siempre gestos o palabras que, reforzados por la personalidad misma del actor y por sus dotes sobrenaturales, confieren a lo que este hace una eficacia que sus clientes consideran decisiva. En Nueva Caledonia el hacedor de

33 Garnier y Fralon, *Le fétichisme en Afrique noire*, págs. 81-82.
34 Por ejemplo, en California meridional (cf. E. W. Gifford, «Southern Maidu». *American Anthropologists*, pág. 368).
35 R. R. Marett, *The threshold of religion*, pág. 113.

lluvias emplea piedras mágicas, vierte agua en un pozo, agrega hojas de *copou*, y, un tiempo después, cuando estas ya entraron en putrefacción, regresa junto al hoyo al clarear el día, el cuerpo embadurnado de negro, y tras sumergir en el agua unas ramas las agita un centenar de veces mientras pronuncia conjuros. Entre los bantúes, el mago que pretende desatar la lluvia vierte agua, pero además utiliza un polvo especial y ordena matar una cabra negra. Cuando imita a las nubes mediante una humareda, esta proviene de un fuego que encendió con el polvo mágico. Además, pronuncia fórmulas rituales y emplea un cuerno pintado con sangre. Lo mismo que la magia de la lluvia, el hechizamiento supone ritos complejos, que en este caso tienen la finalidad de expedir la fuerza mágica ofensiva, a la cual los símbolos homeopáticos solo sirven de orientación. Por ejemplo, entre los toba-pilagá, cuando una mujer pretende vengarse de un hombre se apodera de saliva de este y la pone a hervir en una marmita, junto con otros productos cuyo secreto conoce y que son los únicos que vuelven eficaz tal «cocina». Durante la cocción remueve el líquido con una rama de «sacha sandia», no con cualquier otro instrumento. Luego estrella la marmita, y en ese momento, si ha seguido correctamente todas las prescripciones del rito, la víctima debe caer muerta, con la lengua y la garganta abrasadas.[36]

Los elementos de la «cocina mágica» son muy variados. Sin embargo, presentan características en común. Puede afirmarse que el rasgo más constante de las ceremonias ejecutadas por los brujos es la búsqueda de lo raro. La potencia mágica, de igual modo que la impureza, emana de lo insólito, lo extraordinario. Según Mauss, la característica que los ritos orales y los ritos manuales de la magia tienen en común consiste en que ambos «transcurren en un mundo anormal».[37]

Ante todo, el rito no se lleva a término en cualquier parte y en cualquier momento. Las condiciones prescriptas son siempre «misteriosas y nada triviales», como escribió G. Gurvitch,[38] quien menciona, entre las referidas al tiempo, el crepúsculo y conjunciones astrales determinadas, y, como lugares, los cementerios, los fosos, las lindes de las aldeas. Aquí lo anormal se conjuga con otros elementos del simbolismo que, como ya vimos, era propio de la impureza. Del cementerio emana la impureza de la muerte, de los cadáveres. Las lindes de las aldeas

36 A. Métraux, «Etudes d'ethnographie Toba-Pilaga», *Anthropos*, pág. 185.
37 M. Mauss, *op. cit.*, pág. 50.
38 G. Gurvitch, *Essais de sociologie*, pág. 183.

están cargadas de fuerza numinosa, al igual que todo lo que constituye un punto de pasaje, todo lo «marginal». En la brujería de Africa del Norte «la hora y el día están minuciosamente designados; existe toda una ciencia de los *aouqat* o momentos favorables».[39] Algunas de las recetas prescriptas por el *Libro de los secretos de magia*, del cual se conserva un manuscrito en la Biblioteca del Arsenal, darán una idea sobre esas diversas condiciones de tiempo y lugar que tan caras siguieron siendo a los magos en siglos de civilización moderna. «Compraréis un pote de amaranto —dice uno de tales preceptos—, lo pondréis en vuestra ventana y el primer viernes de la luna o del mes, antes de la salida del sol, lo pondréis a secar en un horno de panadero . . .».[40] «Tomad un sapo vivo un viernes antes de que el sol se levante, a la hora de Venus —se lee un poco más allá—, y lo sujetaréis por las dos patas traseras a vuestra chimenea».[41]

Aparte de estas condiciones generales, el rito mágico presenta toda clase de dificultades. Parece que la magia es tanto más complicada cuanto más se carga de potencia. Para mostrarse superiores, los brujos profesionales no recurren a rituales que estén al alcance de simples aficionados. La acumulación desordenada de elementos con que se atesta la brujería no le es en modo alguno accesoria sino que, por lo contrario, determina su potencia.[42]

¿Deberá pensarse entonces que, al multiplicar las condiciones requeridas para la ejecución perfecta del rito, el profesional se precave contra los fracasos y les encuentra justificación de antemano? Si fracasa, estará en favorables condiciones para decir que olvidó tal o cual cosa, que cierta coyuntura no se produjo, que determinada circunstancia falló.

A propósito de ello, dice Mauss certeramente:

«Es (. . .) natural que los magos se escudaran, ante los fracasos, en el procedimiento y los vicios de forma. Pero no hay derecho a suponer que solo haya habido en eso mero artificio. Los magos habrían sido las primeras víctimas de ello, pues hubieran vuelto imposible su profesión. La importancia y la proliferación de estos ritos se hallan directamente conectadas con los caracteres esenciales de la magia misma».[43]

39 Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, págs. 67-68.
40 Citado por R.-L. Wagner en *op. cit.*, pág. 259.
41 *Ibid.*, pág. 260.
42 M. Mauss, *op. cit.*, pág. 92.
43 *Ibid.*, pág. 43.

La elección de los instrumentos mágicos es particularmente reveladora. Los objetos empleados pueden elegirse a veces a causa de sus propiedades, de acuerdo con las leyes de similitud y contigüidad. Pero, como destaca enfáticamente Mauss, la noción de propiedad no basta para explicarlo todo y, como quiera que sea, «el empleo de las cosas que tienen propiedad está ritualmente condicionado».[44] Por ejemplo, cuando el chamán cherokee procede a recolectar sus hierbas mágicas debe abordar la planta escogida «viniendo de una determinada dirección y rodearla una o cuatro veces, mientras pronuncia ciertas plegarias». En algunos casos «debe pasar de largo frente a las tres primeras plantas que encuentre, detenerse ante la cuarta, recogerla, y luego, si lo desea, volver por las demás». Cuando arranca corteza de un árbol toma siempre —únicamente— la que se encuentra de cara al Este.[45]

Es inútil insistir en estas complicaciones para la elección de los ingredientes; se encontrarían ejemplos innumerables entre todos los pueblos primitivos o con solo hojear cualquier tratado de magia. Por otra parte muchos instrumentos no adquieren valor sino después de haber sido dotados de poder mágico —es decir, integrados en el mundo mágico mediante la pronunciación de fórmulas adecuadas.

Naturalmente, el mago muestra una marcada predilección por aquellos objetos que resultan extraños en virtud de su propia naturaleza. Tiene afición por los animales salvajes y poco comunes, las plantas de formas exóticas o propiedades misteriosas, los tóxicos, los narcóticos. Emplea con gusto sustancias que habitualmente provocan franco rechazo, y también inmundicias, excrementos.

Cosas a las que se estima impuras forman frecuentemente parte de la «cocina mágica». Todo lo relacionado con cadáveres, por ejemplo, es susceptible de uso por parte de los brujos. En el sudeste de Australia, el mago emplea, para matar a su víctima, un hueso tomado de la pierna de un cadáver, hueso al que anuda un cordel trenzado con los cabellos de un muerto. Para realizar sus designios le basta con apuntar este instrumento en dirección al hombre a quien desea hacer morir.[46] El brujo de las Antillas fabrica *quimbois* —bolsitas mágicas que sirven para atraer la desgracia sobre los enemigos— con distintos ingredientes a los

44 *Ibid.*, pág. 95.
45 J. Mooney, «The sacred formulas of the Cherokees», *Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, pág. 339.
46 A. W. Howitt, *op. cit.*, pág. 360, y Spencer y Gillen, *Across Australia*, vol. II, pág. 348.

que casi siempre se agrega tierra extraída de un cementerio y polvo de osamenta humana. Cuanto simbolice una transgresión, cuanto se oponga a lo que los tabúes protegen, puede ser un elemento mágico.

La sangre, sin duda alguna, ocupa un lugar destacado entre las sustancias mágicas. «No existe en rigor práctica mágica de importancia —escribe Castiglioni—, esté llamada a sellar una amistad o a concluir un asunto amoroso, a causar daño o simplemente la muerte a un enemigo (. . .) en que la sangre no desempeñe un papel preponderante».[47] En Malasia, para invocar a los espíritus *polong*, el mago vierte en una botella la sangre de un hombre asesinado y acompaña la operación pronunciando conjuros.

La sangre menstrual, la más impura de todas, sirve para fabricar filtros. A veces esta sustancia es también utilizada con fines mágicos por profanos. Los aínos del Japón atribuían a la sangre catamenial las propiedades de un talismán. Un hombre que viese en tierra una gota de esta sangre le aplicaba el dedo e inmediatamente se lo frotaba por el pecho. Creía que eso habría de traerle suerte.[48]

De un modo más general, por otra parte, puede asegurarse que el mago emplea a discreción los símbolos que tienen profunda resonancia en el inconsciente y cuyas relaciones con la impureza ya hemos visto cuáles eran. De ahí que con frecuencia se hayan señalado analogías entre la técnica mágica y el método psicoanalítico. «Lo mismo que nuestros modernos psiquiatras —escribe Marcelle Bouteiller— el chamán y el curandero hablan al inconsciente su propio lenguaje».[49] Lévi-Strauss ha establecido un interesante paralelo entre la cura chamánica y la abreacción que se produce en el tratamiento psicoanalítico.[50]

Lo que nosotros queremos señalar aquí es simplemente que la magia, entre los primitivos, se mueve con gran frecuencia en el reino inquietante y extraño de las fuerzas inconscientes, que es asimismo uno de los dominios principales de lo numinoso impuro.

La magia también se complace en el uso de instrumentos procedentes de países lejanos. Spencer y Gillen dejaron constancia

47 A. Castiglioni, *Incantation et magie*, pág. 48.
48 B. Pilsudski, «Schwangerschaft, Entbindung und Fehlgeburt bei den Bewohnern der Insel Sachalin», *Anthropos*, pág. 774.
49 M. Bouteiller, *Chamanisme, et guérison magique*, pág. 285.
50 Cf. C. Lévi-Strauss, «Le sorcier et sa magie», *Les temps modernes*, págs. 402-04. La diferencia esencial entre ambos métodos reside —dice el autor— en que el mago *abreacciona* él mismo, mientras que en psicoanálisis es el enfermo quien lo hace.

del prestigio mágico de que gozaban entre los australianos ciertos objetos traídos «del extranjero».[51]

Por último, la rareza se refleja —quizá con más claridad aún que en los ritos manuales— en los conjuros, que se apartan de todo lo usual y accesible al profano. Tratándose de magia, es de estilo musitar, más que pronunciar, fórmulas plagadas de términos incomprensibles. En las Nuevas Hébridas, por ejemplo, un indígena puede creer que dispersará las nubes con pronunciar la fórmula *Cha-choh, choh, metato*, que por lo demás carece para él de todo sentido. En Nuevo México, entre los zuñi, los cánticos mágicos están hechos de palabras extranjeras o ininteligibles.[52] El hecho mismo de que estas fórmulas nada tengan en común con el lenguaje corriente les confiere una virtud especial, que coincide con la que corresponde a cuanto se aparta de las reglas comunes y la costumbre.

A menudo hasta llega a ocurrir que el brujo se exprese en un idioma particular, que tanto puede ser una lengua arcaica como un código exclusivamente reservado a su corporación o ideado por él mismo. Los esquimales angakoks conversan con los espíritus en una lengua especial, construida con términos arcaicos.[53] Entre los pigmeos semang, el mago —*hala*— emplea durante las sesiones la lengua de los espíritus. Lo mismo ocurre entre los batak de Sumatra. En el archipiélago Mentawei, el maestro confiere al neófito —en el transcurso de la iniciación mágica— la aptitud necesaria para comprender el idioma de los espíritus. Suele suceder que la lengua secreta esté constituida por el «lenguaje de los animales». En América del Sur, el neófito debe aprender a imitar la voz de los animales. Fuera de ello, el rito oral se encuentra sujeto a múltiples condiciones: el conjuro se pronuncia cierto número de veces, y para declamarlo hay que volverse hacia una determinada dirección.

Todas estas condiciones particulares y precisas del rito oral mágico no le son exteriores, sino que constituyen su principio de eficacia o contribuyen, por lo menos, a reforzarlo. Revisten, pues, un valor intrínseco. De modo que para lograr buenos resultados es forzoso atenerse minuciosamente a ellas. El mínimo error hace del rito un acto estéril, o puede desencadenar efectos que difieran de los deseados. Es muy conocida la historia del

51 Spencer y Gillen, *Across . . .*, *op. cit.*, vol. II, págs. 350-51.
52 R. L. Bunzel, «Introduction to Zuñi ceremonialism», *XLVII Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, pág. 495.
53 W. Thalbitzer, «Les magiciens esquimaux; leurs conceptions du monde, de l'âme et de la vie», *Journal de la Société des Américanistes*, pág. 75.

aprendiz de brujo, que al confundirse desata el nudo de la catástrofe sin quererlo.

La complicación y la búsqueda de la rareza deciden, en definitiva, que el rito mágico extraiga su eficacia de lo anormal, lo insólito. Debe ser radicalmente distinto de todas las acciones que de ordinario ejecutan los hombres.

# 11. Tabú, magia y religión

Lo que acaba de decirse acerca de los ritos mágicos permite que los situemos respecto de los tabúes y las purificaciones, por una parte, y de los ritos religiosos, por la otra.

El primitivo define, por medio de las reglas sociales, cierto tipo de condición humana que le permite establecerse, darse un lugar y límites precisos, y sin duda se vería liberado de toda clase de angustia relativa a su libertad y a las carencias de sus instintos si pudiese encerrarse de tal modo en un mundo absolutamente determinado por un sistema de reglas. En él perdería su personalidad, disolviéndola en el conformismo social, pero no necesitaría más que dejarse llevar, estaría protegido contra toda incertidumbre, toda inseguridad, y ese ideal social de la condición humana gobernaría su existencia, tal como sin duda la de la hormiga se halla bajo el imperio de la pertenencia a la especie «hormiga».

Pero, en los hechos, este ideal es inaccesible. El individuo jamás adhiere de modo adecuado a la condición humana que quiere darse.

Tanto su ser como el mundo en que vive se evaden —o al menos parecen hacerlo— de las reglas. Y esto despierta su angustia. Su equilibrio parece amenazado por fuerzas incomprensibles. Todo lo que escapa de su sistema de reglas, lo anormal e insólito, lo que cambia y se transforma, amén de cuanto, en el fondo de su inconsciente, lo vuelve incomprensible para sí mismo, constituyen el símbolo de su impotencia para fijarse plenamente en la condición inmutable en cuyo seno desearía sentirse sostenido.

Los tabúes, las purificaciones y otros ritos de la misma especie tienen por misión preservarlo de todo contacto con esas revelaciones del mundo numinoso.

Pero el primitivo también percibe, en aquello que de ese modo rechaza, un elemento de poderío. Fuera de la regla se encuentra todo lo posible. Fuera de la condición humana bien definida se halla todo lo que supera a las reglas, lo extraordinario. El mago opta por instrumentar tales fuerzas sobrenaturales. Renuncia a

la condición humana, acepta la angustia y extrae su fuerza del contacto con los símbolos numínicos.

Por consiguiente, los principios repelidos por el tabú y los captados por la magia son idénticos. Entre esos dos tipos de rito hay una inversión completa de los valores. El mismo símbolo que en un caso es mirado con repulsión, en el otro despierta el deseo.

Ahora bien: tales oposiciones vuelven a encontrarse en campos completamente distintos. El ritual neurótico, por ejemplo, nos muestra acciones cuyos sentidos aparecen contrapuestos de modo categórico. El rito obsesivo es unas veces la repetición simbólica del impulso satisfecho y otras la repetición simbólica del impulso inhibido. Por lo general el psicoanalista coloca estas dos clases de ritos en un mismo plano, y de hecho suele suceder que aparezcan unidos en un mismo ceremonial. Freud da el caso, por ejemplo, de una muchacha que antes de acostarse retiraba todos los relojes de péndulo —cuyo tic-tac es una representación simbólica de la excitación sexual— pero reclinaba la cabeza sobre una almohada dispuesta en forma de losange —con lo que simbolizaba el acto sexual—.[1] Y Freud resume la interpretación de este caso declarando que «las prescripciones de semejante ceremonial traducen los deseos sexuales en un sentido tanto positivo —bajo la forma de sustituciones— como negativo —bajo la forma de medios de defensa».[2] También Leuba, al estudiar el pensamiento mágico entre los neuróticos, cita numerosos ejemplos de la misma especie, tomados de la documentación de Ch. Odier. Cierto joven [3] sentía al mismo tiempo la necesidad de esquivar la sombra de los árboles y la de introducirse en toda excavación natural que alcanzase a divisar, caverna o grieta de acantilado. Esta doble obsesión estaba relacionada con un acontecimiento traumático de su infancia. Tenía cinco años cuando, paseándose con su padre, este decidió visitar una gruta. El niño, que permaneció en la puerta, debió experimentar e inmediatamente reprimir el deseo de dar muerte a su padre, tanto más cuanto que la gruta es un símbolo del órgano femenino y la entrada en una gruta significaba, para su inconsciente, la copulación del padre con la madre. Cuando se sabe, por otra parte, que el árbol es un símbolo paterno, y que pisar la sombra de una persona significa matarla, se ve claro que la obsesión de aquel joven equivalía a

1 S. Freud, *Introduction a la psychanalyse*, págs. 289 y 291.
2 *Ibid.*, pág. 291.
3 J. Leuba, «La pensée magique chez le névrosé», *Revue française de psychanalyse*, págs. 40-53.

la *repetición ritual* de dos acciones de sentido contrario: entrar en las grutas era mimar la realización del deseo reprimido de poseer a la madre, y bordear la sombra de los árboles suponía figurar la no realización del deseo de matar al padre. Así, dado que el traumatismo original era el conflicto entre un impulso de naturaleza edípica y una inhibición, el acto realizado por la obsesión neurótica satisface unas veces el impulso y otras veces la inhibición.

Aunque de sentido contrario, ambas elaboraciones tienen para el psicoanalista la mima función, y reclaman el mismo tratamiento. ¿No está acaso probado que el impulso y la inhibición *constituyen fuerzas* de la *misma* especie, y que en el nivel de la psiquis en que germina la neurosis se pasa sin transición de un acto a su opuesto?

En estos mecanismos psíquicos —en los que todavía no se observa sublimación alguna— reina el principio de la psiquis primitiva que Ch. Baudouin denomina del «todo o nada». Tal es la ley que rige las reacciones instintivas en el hombre. «La represión que arroja a un elemento en el inconsciente —mecanismo inconsciente ella misma— actúa, en consecuencia, como un verdadero instinto. Es todo o nada».[4] De tal modo, la ambivalencia de sentimientos ligada con la angustia que se origina en el traumatismo neurotizante se expresa a través de ritos obsesivos en los que no se observa término medio: cuando no es la fuerza impulsiva la que juega simbólicamente su carta es, por lo contrario, la fuerza represiva. Es lo que ocurre cuando las tendencias libidinosas y las fuerzas represivas se enfrentan en el campo de la psiquis que Baudouin denomina «el primitivo», correspondiente al que otros psicoanalistas llaman el «ello» y el «superello» (*Es* y *Über-es*). Más sencillamente, el término designa las capas no sublimadas de la psiquis, las regiones en que los impulsos se embisten con una violencia y una falta de flexibilidad tales que recuerdan las características del instinto. Baudouin da ejemplos patéticos sobre el comportamiento de este principio, y no todos están tomados de la psicopatología. Cita el caso de una enferma cuyos síntomas alternativos se relacionaban ora con la tendencia a ver (scopofilia), ora con la tendencia a ser visto (exhibicionismo).[5] De igual modo, el sadismo se trueca a menudo en masoquismo, y a la inversa.[6] Y aun sucede igual en individuos sanos pero impulsivos, cuyo gusto por el peligro puede verse bruscamente desplazado por el

4 Ch. Baudouin, *L'âme et l'action*, pág. 37.
5 *Ibid.*, pág. 45.
6 *Ibid.*, pág. 35.

instinto de seguridad. La agresión se transforma en huida, y el guerrero temerario que no ha sublimado su coraje se siente, de pronto, presa del pánico. «Entonces el vuelco es radical, como en el sube y baja. Así es, por lo menos, mientras nos hallamos en el nivel del instinto puro, en el cual impera el principio del todo o nada».[7]

Aquí no se trata en absoluto de encontrar parentescos entre el ritual neurótico y los ritos de los primitivos. Por otra parte, la observación de Baudouin tiene un alcance mucho más amplio. En este caso la documentación psicoanalítica importa al propósito de arrojar luz sobre ciertos mecanismos psíquicos que no pertenecen con exclusividad al campo de la patología.

De estos análisis se puede retener el hecho de que las reacciones humanas frente a dos tendencias opuestas son susceptibles de ciertos vuelcos, y que, en vez de combinarse para encaminar al sujeto hacia una acción que constituya el término medio, tales tendencias triunfan totalmente —una u otra—, y a menudo alternativamente —tan pronto una, tan pronto la otra—. Este sube y baja caracterizaría a la reacción vecina del instinto, en tanto que, en un nivel más elevado de la psiquis, se hace posible, por lo contrario, a través de un proceso de sublimación, concertar ciertos compromisos, lograr cierta armonía y arribar a un comportamiento más equilibrado. El ideal de una condición humana gobernada por reglas aparece sin duda ante el primitivo como la finalidad de un deseo sumamente impulsivo. La angustia que experimenta cuando se le revela una existencia fuera de regla podría ubicarse perfectamente en el plano de la psiquis que Baudouin llama «el primitivo», es decir, en una región del alma en que, ausente toda sublimación, las pulsiones tienen la rigidez de los instintos. «Si el hombre es eminentemente un animal social —dice G. Davy—, también es un animal que tiene el instinto de la regla».[8]

Existe como una lucha entre dos tendencias opuestas: una que tiende a la inercia, y la otra que es voluntad de poderío. Puede afirmarse que casi todos los pensadores [9] han advertido —pese a enunciar teorías marcadamente distintas entre sí— la pugna de estas dos fuerzas en el comportamiento humano. Para Freud, junto a las tendencias de vida existe en los seres la tendencia general a regresar a la inercia. Roger Caillois escribe: «Junto al instinto de conservación, que, en cierto sentido, polariza al

7 *Ibid.*, pág. 145.
8 G. Davy y A. Moret, *Des clans aux empires*, págs. 17-18.
9 Incluso entre los alquimistas (cf. G. Bachelard, *L'air et les songes*, págs. 296-300).

ser hacia la vida, se revela con mucha frecuencia una especie de instinto de abandono que lo polariza hacia un modo de existencia reducida (...) la inercia del impulso vital, por así decirlo, caso particular de la ley general que quiere que toda acción engendre al desarrollarse, y en proporción a tal desarrollo, una reacción de signo contrario».[10]

El «instinto de la regla» que mueve a los primitivos a integrarse en sistemas rígidos, en los que sus acciones se hallan casi tan precisamente determinadas como las de las hormigas, podría muy bien ser un aspecto del movimiento de regreso a la inercia después que la humanidad hubo emergido de la animalidad; quizás el paraíso de la condición humana perfectamente regulada no sea otra cosa que la floración de una nostalgia de la animalidad.

Pero esto son meras sugestiones, y aquí basta con señalar —sin remontarnos a principios tan generales— el carácter espontáneo de los comportamientos primitivos por los cuales el hombre se siente a un mismo tiempo repelido y atraído por el modo de existencia que rebasa las reglas. Puesto que hay en ello materia para la angustia, cabe muy bien pensar que las reacciones del primitivo ante los símbolos numinosos —sin ser ni remotamente de naturaleza neurótica— pueden obedecer al principio del «todo o nada» que, según Baudouin, preside el antagonismo de las tendencias no sublimadas.

En una misma sociedad vemos al incesto —es decir, la transgresión de una regla importante— considerado como un acto horrible que anega de espanto al grupo entero, pero también como un medio de adquirir poderes extraordinarios, de tener éxito, de alcanzar la felicidad. Otro tanto podría decirse de casi todos los medios por los cuales se captura la fuerza mágica. No hay término medio: lo numinoso es rechazado o buscado; es prenda de infortunio o de dicha, y ello repecto de formas simbólicas idénticas. Es, como dice Otto, tan pronto *tremendum*, tan pronto *fascinans*. Mejor aún: no hay duda de que es lo uno y lo otro a un tiempo, pero se lo percibe íntegramente bajo un aspecto o íntegramente bajo el otro.

Es que en la reacción primigenia y casi instintiva del hombre frente a sí mismo no existe término medio; no hay conciliación entre la condición humana y la fuerza mágica o impura. Es necesario desprenderse de una para poseer la otra.

Pero la reacción del primitivo respecto de lo numinoso no siempre se sitúa en este nivel de reacciones casi instintivas, en el

10 R. Caillois, *Le mythe et l'homme*, pág. 142.

que reina el principio del «todo o nada». La psiquis humana tiende a resolver las contradicciones, gracias a un proceso que los psicoanalistas denominan sublimación. La adopción de este término no significa, por cierto, restringirse a emplearlo dentro de los límites en que se ejerce la investigación psicoanalítica corriente. Los psicólogos ya lo han utilizado con mucha frecuencia en un sentido sumamente amplio, de manera que podemos aplicarlo a caracterizar las operaciones espirituales por cuyo intermedio, en el ritual religioso, el hombre procura resolver la oposición entre condición humana y potencia numinosa, o sea, hacer de la segunda el fundamento de la primera.

La sublimación supone el enriquecimiento de un símbolo o de una actividad, ya que le agrega un sentido con el que antes no contaba. Admitiendo que constituye la transformación de una tendencia natural, espontánea, diremos que sintetiza tal tendencia y un móvil de acción que no se encuentra necesariamente en las capas inferiores y casi instintivas de la psiquis. En este sentido afirma Baudouin que toda sublimación es convergencia y síntesis. «Su naturaleza es común a la de las sobredeterminaciones y formaciones de compromiso estudiadas en la neurosis. Consiste en la invención de un término nuevo, cuyo valor reside en responder a dos o más series».[11]

La sublimación permite que el hombre, aun superándose, conserve su unidad. Y si el hombre está hecho de naturaleza y de cultura, de lo que le ha sido dado como instinto y lo que él mismo crea, el secreto de su armonía interior está en la sublimación. Se comprende, pues, que Bachelard la considere un «proceso fundamental»[12] y «el dinamismo más normal del psiquismo».

Debe la continuidad que establece entre lo dado y lo creado a su función sintética, que se ejerce en el interior de un sistema simbólico. Porque hay que distinguirla de la síntesis racional. Esta solo puede establecer una verdadera continuidad con las tendencias o los instintos al precio de desnaturalizarlos, conceptualizándolos. En cambio el símbolo, porque «representa otra cosa en virtud de una correspondencia analógica»,[13] porque se lo puede «sobredeterminar» y porque posee un valor emocional, es capaz de evolucionar sin cortar por ello la ligazón que lo une a sus raíces más profundas.

¿En qué sentido puede decirse que el rito religioso constituye

11 Ch. Baudouin, *Découverte de la personne*, pág. 134.
12 G. Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, pág. 5.
13 A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, pág. 1058.

una sublimación? A través de la oposición radical entre la magia y los ritos que suprimen lo numinoso, hemos podido ver al primitivo tan pronto en trance de renunciar a la condición humana para hacer suya la potencia sobrenatural, como presto a renunciar a esta para insertarse en aquella. Entre estas dos actitudes contradictorias no hay conciliación posible, en tanto la lucha se sitúe en el terreno de las reacciones espontáneas —es decir, del «instinto de la regla» y el «deseo de contraorden»—. Allí reina el principio del «todo o nada». La condición humana exclusivamente definida por las reglas carece de realidad, de potencia. Su único fundamento es ella misma, y no puede menos que instilar en el hombre sensaciones de debilidad, de «desamparo». A la inversa, la fuerza mágica no se revela sino en el simbolismo de lo insólito y en la infracción a las reglas. Es, ni más menos, lo que escapa al orden humano. Si cabe una síntesis, esta habrá de consistir en una participación entre la condición humana y la potencia extrahumana. Verdad es que esta síntesis puede ser racional y conceptual, como se presentaría, por ejemplo, en el idealismo platónico. Pero si permaneciese en tal nivel ya no satisfaría las tendencias profundas del primitivo, no lo tranquilizaría, no aplacaría sus angustias. Quizá sea por eso, además, que el mismo idealismo platónico adoptó inicialmente una modalidad mítica. Antes que pensada, la síntesis requería primero, para ser eficaz, que se la viviese y sintiese. Esa es la razón por la cual no podía presentarse más que bajo la forma de una sublimación. El simbolismo facilitaba, en efecto, que la condición humana se cargase de potencia numinosa. Para ello era necesario que se exhibiesen imágenes de una realidad extrahumana y que determinados actos simbólicos —los ritos— señalasen la participación del hombre y de sus reglas sociales en esa realidad.

Así es que entre los ritos hasta ahora reseñados y los ritos religiosos media una modificación en el simbolismo de la potencia numinosa. Lo no humano se transforma en lo sobrehumano, lo trascendente. Aquello que en lo insólito aparecía como extraordinario se trueca en un modelo arquetípico. De esta suerte, los símbolos de lo numínico religioso resultan más elaborados: ya no son aquellos que por sí mismos se presentan como extraños.

La creación mítica, apenas esbozada en la demonología, se convierte en un elemento esencial del rito. Es el hombre mismo quien forja sus hierofanías. Y es el rito el que, a un mismo tiempo, les asigna su valor extrahumano y su relación con el orden humano.

No pretendemos significar que la religión sea cronológicamente posterior a la magia y los tabúes. Pensamos que corresponde a una elaboración enteramente natural, mientras que los ritos relativos a lo insólito son reacciones no elaboradas. Y nada prueba que el hombre más primitivo sea tan solo capaz de este último tipo de reacciones.

Un ser que no hubiese sido dotado con la función de sublimación ni siquiera habría merecido, sin duda, que se lo llamase hombre. Es probable que los primitivos, al tiempo que se entregaban a la magia u obedecían los tabúes, forjasen más o menos confusamente el sueño de una condición humana garantizada por algo más que ella misma, y de un poder sobrenatural que no fuese impuro sino sagrado.

Quizá la religión no sea menos primitiva que la magia y la superstición. Pero corresponde a lo que en la naturaleza humana supone la superación. Como toda sublimación, es germen de evolución. De allí que las supervivencias de magia y superstición que alberga el hombre de nuestros días no difieran demasiado de las muestras que en esa materia nos ofrece el primitivo.[14] A lo sumo, estas reacciones casi instintivas pueden haber sido codificadas, conceptualizadas. Por lo contrario, la historia de las religiones es cambiante por naturaleza. Tras la estabilidad relativa de sus símbolos, que señalan la continuidad del proceso, la religión modifica sus puntos de vista y plantea nuevas síntesis a través de múltiples transformaciones y revoluciones.

14 Cf. C. Zucker, *Psychologie de la superstition*, pág. 150 y sigs.

# Cuarta parte. Lo sagrado

# 12. Lo sagrado y los ritos religiosos

La religión —afirmó Durkheim— «tiene por objetivo elevar al hombre por encima de sí mismo».[1]

El hombre no se evade, en el rito religioso, de la condición humana; sigue siendo un hombre: no por ello se encierra, sin embargo, en el dominio de lo simplemente humano, como lo hace cuando se limita a huir de la impureza. No cabe sino afirmar que de este modo ha hallado el medio de transponer al plano numinoso la regla que define su condición. Es algo que también podría expresarse diciendo que se «sacraliza».

Pero, antes de apreciar cómo el rito satisface las condiciones de esta consagración, podríamos preguntarnos cuál es la condición humana que de tal suerte ha de ser promovida a una dignidad superior. Ella será —si es cierto que la sublimación religiosa pretende conferir al hombre la potencia preservándolo de la impureza— todo lo contrario a lo impuro, sea esto lo anormal, lo insólito, lo imprevisto o lo transitorio. Será, pues, lo esencialmente estable, en cuya virtud el individuo no se encuentra aislado sino adaptado a un modo común de existencia. Ahora bien: el individuo no puede hallar semejante estabilidad, tal integración en un sistema universal, más que en las reglas que gobiernan el grupo al que pertenece, ya que para él, evidentemente, el horizonte humano casi no va más allá de los límites de esta pequeña colectividad. Por lo tanto, Durkheim tiene en cierto sentido razón cuando define el fenómeno religioso —o, con más exactitud, lo sagrado religioso— como una hipóstasis de la cohesión social, del equilibrio social.

Pero aunque el rito religioso dependa, por su contenido, de una explicación sociológica, puesto que al fin y al cabo se edifica en cada grupo sobre la base de una organización dada, también revela que el hombre experimenta la necesidad de buscar la potencia sin aceptar el hecho de su condición social simplemente como algo dado. Por otra parte, si se quiere ver en la religión una especie de sublimación no es posible, por lo con-

1 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pág. 592.

trario, aplicar el mismo principio de explicación a la vez —como hace Durkheim— a lo impuro y a lo sagrado. Nuestro autor no parece encontrar diferencia alguna de nivel entre estos dos términos.

No hay en ello una simple cuestión de palabras. Nada impediría que se llamase sagrado a lo que nosotros preferimos denominar numinoso, y que se hablase entonces de sagrado puro y sagrado impuro. En tal caso nos limitaríamos a objetar que se violente así la costumbre, de acuerdo con la cual la noción de sagrado se asocia desde hace mucho tiempo con el sentimiento de respeto. Pero lo que desborda el problema de vocabulario es que Durkheim vincula tanto lo impuro como lo sagrado con el principio social hipostasiado. Señala claramente, sin embargo, las características que en el terreno de los hechos colocan a estas dos nociones en oposición mutua: las fuerzas sacras puras son «bienhechoras, guardianas del orden físico y moral»,[2] mientras que las fuerzas impuras, aquellas «sobre las cuales y mediante las cuales actúa el brujo, las que emanan de los cadáveres», son perjudiciales, «productoras de desórdenes».[3]

Ni se nos ocurre negar que entre estas dos clases de fuerzas exista analogía, ya que ambas son, a nuestro entender, numinosas, lo cual significa que ambas arrancan al hombre de la simple circunstancia humana primigenia. También es posible que exista un parentesco entre el horror que suscitan unas y el respeto que inspiran las otras.

Puede ocurrir asimismo que ciertas sociedades concluyan por olvidar si fueron inducidas a determinada actitud por el respeto debido a lo sagrado o por la repulsión ante lo impuro. «En ciertos pueblos semíticos —recuerda Durkheim— estaba prohibida la carne de cerdo, pero nunca se sabía exactamente si lo estaba en calidad de cosa santa o de cosa impura».[4] También es cierto que los ritos relativos a los cadáveres muestran con claridad cómo los muertos, tras haber sido objeto de repulsión a causa de su impureza, pueden convertirse en venerados protectores. Más adelante consideraremos este hecho por separado. Todo esto se comprende perfectamente si se considera —como sugerimos— que lo sagrado religioso es el fruto de una sublimación en la cual se diluyen las contradicciones entre lo impuro

2 *Ibid.*, pág. 584.
3 *Ibid.*, pág. 585.
4 *Ibid.*, pág. 586. Pero de esto no debe deducirse que los antiguos semitas no establecieran distinciones entre lo impuro y lo sagrado. Sobre el particular, véanse los argumentos de A. A. Brody («On the ideas of unclean and holy», *Ethnos*).



y la fuerza mágica, dado principalmente que este proceso guarda continuidad con su punto de partida.

Por lo contrario, ¿cómo puede admitirse a la vez el parentesco y la oposición entre las fuerzas sacras y las fuerzas impuras si se piensa, como sugiere Durkheim, que unas y otras corresponden a hipóstasis de los sentimientos sociales? ¿Es suficiente decir que la sociedad atraviesa por diferentes fases, que la impureza refleja sus sentimientos en las circunstancias angustiantes [5] y que lo sagrado representa a la sociedad «en el momento en que ella se afianza confiadamente»? [6] En realidad, más bien nos parece que es la naturaleza misma de la relación entre sociedad y fuerzas numinosas la que difiere según que se trate de lo sagrado o de lo impuro. En el primer caso la sociedad se justifica y se presenta como reflejo de estas fuerzas. En el caso de lo impuro, en cambio, se defiende contra fuerzas que la amenazan. Si bien se mira, no deja de ser cierto que es en los períodos de angustia cuando la sociedad se muestra particularmente dispuesta a descubrir fuerzas amenazantes y a echar mano de ritos que las ahuyenten: intensifica los tabúes y efectúa purificaciones, confesiones generales. Por lo contrario, cuando nada la perturba especialmente, concede prioridad a los ritos religiosos que la consagran. Pero esto no significa que la impureza la represente en su inquietud del mismo modo y según el mismo lazo con que lo sagrado la representa en sus momentos de euforia.

Si Durkheim no pensó en estas diferencias de relación quizás haya sido porque no incorporó a su estudio el problema de la magia. Pues bien: creemos haber mostrado que la fuerza mágica no es más que el reverso de la impureza. Los objetos y símbolos cuya impureza les vale el rechazo del grupo son los mismos que emplea el brujo a causa de la potencia que de ellos emana. En consecuencia, el aspecto impuro de estas fuerzas —supuesto que la sociedad quisiese o pudiese reencontrarse en ellas— debería corresponder a las fases de disforia, y el aspecto potente, dominador, debería responder a las fases de euforia. Si así fuera, ¿dónde estaría la diferencia entre magia y religión? Realmente, si la impureza representa a la sociedad en tal o cual estadio, cabe preguntarse qué sentido puede tener la oposición entre tabú y magia, o bien —en caso de que se logre explicarlo— por qué la potencia mágica se opone a lo sagrado.

Por lo demás, si no existe una diferencia esencial en las repectivas relaciones de lo sagrado y lo impuro con la sociedad, re-

5 E. Durkheim, *op. cit.*, pág. 589.
6 *Ibid.*, pág. 590.

sultaría que el contacto y la comunión con lo sagrado no pueden diferir del contacto con la impureza. Puestos en tal hipótesis se impondría afirmar que los ritos religiosos —si los hay— que realizan esa comunión pertenecen a la misma especie de los ritos mágicos. Durkheim percibió esta dificultad, y la expresó con tanta nitidez como pudiera desearse. Hablando de las ceremonias totémicas del *intichiuma* —a las cuales asigna un papel de primerísimo rango en su teoría de la religión australiana, y en cuyo transcurso el símbolo sagrado es comido por los fieles—, manifiesta: «Quizá provoque asombro que un alimento tan sagrado pueda ser ingerido por simples profanos. Pero, ante todo, no existe un solo culto positivo que no se desenvuelva en medio de esta contradicción (...) No hay rito positivo que, en el fondo, no constituya un verdadero sacrilegio, ya que el hombre no puede comerciar con los seres sagrados sin franquear la barrera que, normalmente, debe mantenerlo separado de ellos. Lo que importa es que el sacrilegio se ejecute con observancia de las precauciones que lo atenúan».[7] ¿No es sorprendente que cometer sacrilegios sea una de las funciones esenciales de la religión? Incluso admitiendo que el ritual aporte atenuantes a un contacto vedado, permanece en pie el hecho de que ese contacto constituye el núcleo del ritual positivo. Ahora bien: Durkheim ha definido previamente lo sagrado por su oposición a lo profano, tal como convenía a una teoría que coloca lo sagrado en el mismo plano que lo impuro. En efecto, en el primer capítulo de su libro expresa: «La cosa sagrada es, por excelencia, aquella que el profano no debe, no puede tocar impunemente».[8] Y como lo profano se define únicamente por su calidad de opuesto a lo sagrado, se ve con claridad que es esta antítesis la que, por sí sola, delimita la esfera de lo sagrado en la teoría de Durkheim. En tales condiciones, ¿cómo puede concebirse un contacto entre lo sagrado y lo profano gracias a los ritos positivos de la religión? En realidad, hasta la noción de lo sagrado quedaría destruida por ese contacto. Cierto es que, tras su definición, Durkheim introducía de inmediato una enmienda, con la cual anticipaba su teoría de los ritos positivos. Colocar en relación lo profano con lo sagrado requiere —decía— precauciones particulares, y supone que lo profano «pierde sus caracteres específicos» y se vuelve «sagrado también él, en alguna medida y en cierto grado».[9] «Los dos géneros —precisaba— no pueden aproximarse y con-

7 *Ibid.*, pág. 484.
8 *Ibid.*, pág. 55.
9 *Ibid.*, pág. 56.

servar al mismo tiempo su naturaleza propia».[10] Que lo profano se vuelva sagrado por medio del ritual de consagración es algo que, ciertamente, podría comprenderse en una teoría que ofreciera de lo sagrado una definición que lo distinguiese en esencia de la impureza. Así ocurre, por ejemplo, cuando se dice que lo sagrado corresponde a una sublimación, una síntesis entre la impureza y lo que constituye su contrario, ya que entonces no mantiene, por referencia a la sociedad que lo aborda en sus ritos, los caracteres exclusivos de la impureza. Pero Durkheim, a la inversa, ha dejado subsistir en la religión misma la antítesis radical entre los términos que el rito va a aproximar, y ha definido lo sagrado del modo como antes hemos caracterizado nosotros la impureza: por el ritual negativo. «Las cosas sagradas —dice este autor— son aquellas a las que las prohibiciones protegen y aíslan; las cosas profanas, aquellas a las cuales se aplican tales prohibiciones, en cuya virtud deben permanecer a distancia de las primeras».[11]

Lo que nosotros discutimos en la teoría de Durkheim no es la distinción que establece, en el seno mismo de la religión, entre ritos negativos y ritos positivos. No vamos a negar que lo sagrado esté aislado de lo profano por ciertas interdicciones ni que, contrariamente, lo profano sea elevado a veces a la dignidad de lo sagrado por ciertos ritos de consagración. Admitimos la existencia de estas dos especies de actitud religiosa. Rechazamos, en cambio, que se pueda explicar la consagración, y menos aún la comunión, cuando se ha definido lo sagrado por la interdicción que lo aísla de lo profano. No hay que buscar en la sola oposición con lo profano toda la esencia de lo sagrado si no se quiere correr el riesgo de llegar a la conclusión de que el sacrilegio es el principio de los ritos positivos.

Contrariamente, debe haber en la definición de lo sagrado algo que explique a la vez su diferencia respecto de lo profano y la posibilidad de una participación. Lo sagrado, por naturaleza y no por accidente, debe ser tal que se distinga, claro está, de lo profano, pero que al mismo tiempo lo convoque a la consagración. Si, por ejemplo, se dice que lo sagrado es un modelo arquetípico, ello significa que se lo debe distinguir de aquello que lo refleja, pero que sin embargo sólo existe, en cuanto modelo, para mantener relaciones con lo profano, para ser reflejado, «participado» por este. En definitiva, lo sagrado debe ser de naturaleza sintética, y distinguirse por ello mismo respecto de la impureza. Esta, ya se vio, no realiza una síntesis sino que,

10 *Ibid.*
11 *Ibid.*

por lo contrario, según la modalidad del «todo o nada», permanece en antítesis con relación a la fuerza mágica. Para entrar en contacto con lo numinoso no sublimado es preciso abandonar la condición humana. Aparentemente, el examen crítico de la teoría de Durkheim conduce, en última instancia, a la siguiente conclusión: lo sagrado ha de ser un principio sintético, un principio que trascienda la oposición puro-impuro, si es que la religión no constituye un sistema de ritos sacrílegos, cosa que evidentemente no podría ser sin riesgo de estatuirse en mera parodia de la magia.

La síntesis solo puede realizarse por medio de símbolos susceptibles de representar el orden de la condición humana y de reunir, al mismo tiempo, la potencia de aquello que sale de ese orden, que no está encerrado por sus límites. Tales símbolos deben garantizar las reglas del universo humano y, pese a ello, revestir la forma y el aspecto de lo extrahumano. Lo sagrado participa, a un mismo tiempo, de lo regular y de lo excepcional. Además, si estos símbolos —gracias a una sobredeterminación de la cual el psicoanálisis nos proporciona ejemplos en otro terreno— pudiesen cargarse de significados inconscientes, no harían otra cosa que volverse numínicos con mayor seguridad, en virtud del valor particular que antes reconocimos a los símbolos de esta naturaleza.

Pero el hecho esencial, la *conditio sine qua non* para que un símbolo pueda revestir el carácter de lo sagrado consiste en que, de un modo u otro, se encuentre asociado al mismo tiempo con el orden humano y la potencia suprahumana.

El rito es, en la religión, inseparable de la representación mítica, ya que la valoración y significación de los símbolos que emplea surgen de él mismo, mientras que lo insólito y lo anormal, en la magia o el tabú de la impureza, se presentan por sí como símbolos numínicos, a lo sumo tocados de una vaga fabulación cuando se los imagina en figura de demonios. Esto no es accidental: de la esencia misma de la religión resulta que el mito tome un lugar en el rito. Así es que Przyluski verificaba certeramente cómo en la magia predomina el ritual, mientras que en la verdadera religión «el rito está equilibrado con el mito».[12] Hay que agregar, por lo demás, que solo en la acción ritual adquiere la mitología su auténtica significación. El problema de las relaciones entre el rito y el mito es demasiado complejo e importante para tratarlo en unas pocas líneas. Pero al menos es posible advertir con facilidad que el

12 J. Przyluski, *La grande déesse*, pág. 199.

rito religioso tal cual aquí lo presentamos —como la manifestación de una sublimación y una síntesis entre aspiraciones contrarias— supone representaciones simbólicas cuya elaboración no puede consumarse más que en el marco del mito.

¿Cuál puede ser la función del rito religioso si lo sagrado mismo reside en símbolos que son el fruto de una sublimación y realizan una síntesis?

Ante todo es preciso que el símbolo del orden humano sea planteado realmente como externo, como algo que trasciende ese orden. Los ritos negativos, como que separan lo sagrado de lo profano, responden a tal exigencia. Afirman el carácter extrahumano del mundo mítico que garantiza al orden humano: lo establecen en otro campo, en otro «nivel ontológico».[13]

Pero a no engañarse: esto no significa que esos ritos definan lo sagrado como tal porque lo aíslen de lo profano. Plantean lo profano como algo que no contiene el principio de lo sagrado, como algo que no lleva en sí su plenitud de ser y de potencia. Diferencian lo sagrado y lo profano como al modelo auténtico y su copia, como al ideal y aquello que participa de ese ideal. No se trata de convertir al rito primitivo en la aplicación de un platonismo anticipado. Pero es muy verosímil que Platón, en su filosofía, haya traspuesto metafísicamente una manera de ver y de sentir que correspondía a la de las religiones primitivas.[14] P.-M. Schuhl ha demostrado, apoyándose para ello en documentos precisos, que la fabulación platónica no deja de tener relaciones con un modo de pensar marcadamente arcaico, y que no es casual en absoluto que el maestro exprese su filosofía a través de este o aquel mito.[15]

El rito negativo, en la religión, sostiene la trascendencia de lo sagrado apartándolo de lo profano, pero sin negar una participación entre ambos términos, ya que lo sagrado se distingue de lo profano, precisamente, en cuanto garante de la condición humana.

Es decir que la esencia de lo sagrado no se verá comprometida en absoluto por los ritos positivos que habrán de realizar el contacto entre lo profano y esta forma sublimada de lo numinoso. Estos ritos no serán sacrilegios, puesto que se fundamentarán en una participación que en los otros ya se encon-

13 M. Eliade, *Traité de l'histoire des religions*, pág. 28.
14 Cf. L. Robin, «Quelques survivances dans la pensée philosophique des Grecs d'une mentalité primitive», *Revue des études grecques*.
15 Cf. P.-M. Schuhl, *La fabulation platonicienne, passim.* Cf. también M. Griaule, *Dieu d'eau*, pág. 8, y G. Gusdorf, *Mythe et métaphisique*, pág. 238.

traba sobreentendida. Dicho de otro modo: los ritos religiosos negativos difieren radicalmente de los ritos que ahuyentan la impureza por lo mismo que no plantean lo sagrado como una impureza. El tabú religioso se parece al tabú de la impureza, en términos exclusivamente externos, porque es una interdicción de contacto; no tiene, empero, el mismo significado.

Como no es cuestión de examinar en detalle todas las religiones primitivas, nos limitaremos a mostrar la función sintética del rito religioso en el totemismo, y a indicar cuáles son las principales variantes que esta función puede presentar en otros sistemas religiosos, especialmente en el de los indios zuñi, que hemos observado sobre el terreno y en forma personal.[16] Mientras que en el estudio de la impureza y de la magia era fácil tomar ejemplos de aquí y de allá, aisladamente, se impone a la inversa, en la esfera de la religión, donde los rituales suelen hallarse ligados a sistemas de creencias, situar preferentemente los hechos etnográficos en conjuntos. Como el estudio de Durkheim sigue siendo una de las tentativas más importantes para explicar los ritos religiosos, el sistema totémico australiano, a cuya sugestión debe su teoría, será nuestra referencia principal. De todas maneras, aquí no se trata de estudiar la religión en su conjunto y diversidad sino de observar cómo los ritos religiosos sitúan al hombre respecto de su propia condición y de aquello que lo sobrepasa, cómo la religión realiza a un mismo tiempo la separación y la comunicación entre la condición humana y lo numinoso incondicionado, de modo tal que el hombre pueda ganar acceso a la potencia sin sustraerse a la protección de sus cuadros sociales, que lo definen y le asignan un lugar. Si abordamos el estudio de la religión es, por lo tanto, con el designio particular de poner en evidencia la función sintética de lo sagrado. El rito religioso debe revelarnos cómo la humanidad ha podido reunir en un sistema más o menos coherente las actitudes presididas por dos tendencias contradictorias, y cómo la condición humana se encuentra a la vez separada de lo incondicionado y garantizada por él, en mérito a la concepción de lo numinoso como principio sagrado, trascendente a la condición humana y fuente de participaciones.

Esta síntesis de la trascendencia y la participación es lo que ha de aparecer en la religión. Ante todo veremos cómo ciertos rituales tienen precisamente la función de plantear lo sagrado como tal, de manifestar, mediante actitudes negativas, que este se halla separado de la condición humana a causa de su

16 Cf. nuestra obra *Les dieux dansent à Cibola.*

trascendencia, pero también de realizar mediante acciones positivas la participación del hombre en sus arquetipos superiores, lo que es decir una sacralización, una consagración de la condición humana. Luego, en los capítulos siguientes, se observará que el mismo carácter sintético de lo sagrado forma el basamento de los ritos que tienden a utilizar la potencia trascendente en provecho de la humanidad, a influir sobre lo sagrado.

# 13. Los ritos negativos y la trascendencia de lo sagrado

Mientras que las epifanías de lo numinoso no sublimado residen especialmente en lo anormal y lo insólito, las de lo sagrado no podrían oponerse a un orden sin el cual la condición humana sería incomprensible. Refutando las teorías de Jevons, Durkheim escribe:

«Las concepciones religiosas no tienen el objeto de expresar lo que hay de anormal y excepcional en las cosas sino ante todo, y por lo contrario, lo que ellas tienen de constante y regular. Muy frecuentemente los dioses sirven mucho menos para dar cuenta de las anomalías que de la marcha habitual del universo, del movimiento de los astros, el ritmo de las estaciones, el reverdecimiento anual de la vegetación, la perpetuidad de las especies, etcétera».[1]

No es casual que Durkheim haya buscado en el totemismo la ejemplificación de este aspecto de lo sagrado religioso. Ante todo, la extrema antigüedad del totemismo australiano le hacía creer que de ese modo abordaba el problema casi en sus fuentes. Se ha puesto en duda, es cierto, que las tribus observadas por Spencer y Gillen y por Howitt fueran las más primitivas que pudiésemos estudiar en la actualidad. El padre Schmidt, por ejemplo, sostiene que los pigmeos representan un estado de civilización más arcaico. Pero, como quiera que sea, resulta incontrovertible que el sistema religioso de los australianos, aun cuando no sea el más primitivo, presenta notables huellas de arcaísmo. Las sociedades australianas tienen, en otros campos culturales, una organización muy simple y primitiva.[2] Y en ellas el ritual se encuentra estrechamente ligado con el conjunto de la vida social.

Evidentemente, faltaría saber si las creencias y práctica a las que se agrupa bajo el nombre de totemismo merecen en ver-

1 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pág. 39.
2 *Ibid.*, pág. 136.

dad que se las *titule* religiosas. Frazer[3] estima que el totemismo no es una religión, porque el tótem, originariamente al menos, no es considerado un ser superior sino que tan solo se lo respeta, como si fuese un amigo o un pariente. En realidad, Durkheim mismo se preocupó de distinguir entre totemismo y zoolatría, y reconoció que el australiano no guarda hacia su tótem la misma actitud que el fiel frente a su dios. Para explicarlo, ofrece dos razones: por una parte, el individuo mismo, al participar en el tótem, pertenece al mundo sagrado; por otra, el culto totémico no va dirigido al animal sino al emblema, a la imagen del tótem.

Vale la pena detenerse algo más en la primera de estas razones. Cada miembro del clan totémico está —nos dice Durkheim— «investido de un carácter sacro que no resulta sensiblemente inferior» al del tótem mismo. Pues bien: si el hombre es sagrado, ello se debe, precisamente, a que participa del tótem e incluso, en cierta medida, se identifica con él. En otras palabras, la razón por la cual, según Durkheim, el totemismo es, sí, una religión, aunque no constituya una forma de zoolatría, prueba al mismo tiempo que lo sagrado —nuestro tema presente— difiere en alto grado de lo numinoso impuro, y de tal modo anticipa que los ritos negativos de esta religión no podrían plantear lo sagrado como aquello que, simple y absolutamente, es incompatible con lo profano. Por otra parte, solo al precio de limitar arbitrariamente su esfera podría la religión ser definida por la adoración de una divinidad. En cuanto al segundo motivo alegado por Durkheim, si bien le sirve para confirmar su teoría «emblemática», muestra simultáneamente que —por lo menos en el totemismo— el ser que es sagrado lo es ante todo en cuanto *símbolo*. En resumen, no solo nos parece que el totemismo es cabalmente una religión[4] en el sentido que asignamos a ese término, sino también que presenta, bajo una forma rudimentaria y fácilmente reconocible, los procesos de la sublimación sintética: la participación entre lo sagrado y la condición humana es manifiesta, y, ello no obstante, aparece afirmada con nitidez la trascendencia del símbolo.

No es posible hacer aquí un análisis del sistema totémico, del cual no hemos de considerar más que algunos aspectos par-

3 J.-G. Frazer, *Les origines de la famille et du clan*, págs. 13-14. Véase, sobre el particular, A. van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, pág. 40.

4 Lo cual no impide al totemismo ser un sistema social y un sistema lógico, clasificatorio, como arquetipo de la regla (cf. C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*).

ticulares. Solo recordaremos sucintamente sus rasgos esenciales. La palabra «tótem» ha sido tomada de la lengua de los ojibway —tribu algonquina—, en la cual designa una categoría de cosas que da su nombre a un clan. Por extensión, los etnógrafos introdujeron la costumbre de aplicar esta denominación a los entes que desempeñan un papel análogo en toda civilización primitiva en que el hecho pueda ser observado. Los obejtos que hacen las veces de tótem —y en consecuencia dan su nombre a un clan— son en la mayoría de los casos especies animales, algunas veces especies vegetales y, con menor frecuencia, objetos inanimados —astros, nubes, aguas, etc.—. Excepcionalmente puede representar ese papel un ser individual, real o mítico, como ocurre con la serpiente *Wollunqua*, ya mencionada en un capítulo anterior.

El sistema totémico mismo es un complejo cultural, integrado a la vez por caracteres religiosos y sociales. Las personas que llevan el nombre de un tótem forman un clan y están unidas por ciertos lazos de solidaridad. Los distintos clanes que constituyen una tribu —a menudo dividida en dos fratrías— se reconocen deberes recíprocos, tales como el intercambio de mujeres —en los casos en que los clanes son exógamos— y diversas prestaciones.

En síntesis, la verdadera unidad está constituida por la tribu, pero esa unidad se funda en la interacción y la correlación de las fratrías. Es probable, por lo demás, que en su origen la tribu hubiese estado compuesta por dos fratrías, que luego estas se hayan escindido en muchos clanes y que, de ese modo, el tótem de la fratría haya sido anterior al de los clanes.[5]

Con frecuencia la organización de la tribu en clanes totémicos corresponde a una división general de todas las cosas importantes de la vida. Así es como en la tribu del monte Gambier, que comprende diez clanes, «todas las cosas de la naturaleza pertenecen a uno u otro de esos diez clanes».[6] Por ejemplo, bajo el tótem del pelícano están clasificados el árbol de madera negra, los perros, el fuego, el hielo; bajo el tótem del cuervo, la lluvia, el trueno, el relámpago, las nubes, la nieve, el invierno, etc. A menudo la división entre fratrías determina una primera división cósmica.

Claude Lévi-Strauss, siguiendo a Bergson y con más énfasis aún, ha insistido en la función clasificatoria del totemismo. Ya

5 Cf. G. Davy y A. Moret, *Des clans aux empires*, cap. II, párr. 2.
6 E. M. Curr, *The australian race, its origin, languages, customs, place of landing in Australia, and the route by which is spread itself over the continent*, vol. III, pág. 461.

antes, Mauss y Durkheim habían hallado en estos sistemas los orígenes del pensamiento científico. Lo notable es que tales clasificaciones se hallan fundadas a un mismo tiempo sobre divisiones empíricas y sobre analogías. De hecho, el reino animal constituye un ejemplo viviente del orden clasificatorio natural, dado que sus especies existen efectivamente y se hallan separadas hasta el punto de que no pueden reproducirse entre sí. Por lo tanto, se ha visto en ello un arquetipo de las divisiones sociales de la tribu en clanes. Y, por analogía, se han podido clasificar todas las realidades en categorías connotadas, rotuladas por los tótem —es decir, por especies animales o, más en general, conjuntos de entes o cosas que desde un comienzo aparecen en la naturaleza como integrantes de categorías separadas entre sí—. Si adoptamos el punto de vista estructuralista, es evidente que estos sistemas clasificatorios constituyen el aspecto más importante del totemismo. Lo cual no excluye en absoluto que tal sistema clasificatorio tenga su lado religioso. Muy por lo contrario, ello confirma nuestra interpretación de la religión, puesto que acabamos de afirmar que lo sagrado debe, para realizar su función sintética, promover *hacia* la trascendencia —o, si se prefiere, consagrar— cuanto hay de esencial en la condición humana. Nada tiene de sorprendente, pues, que el simbolismo de sus estructuras sociales sea al mismo tiempo el de su religión. En este sentido, los ajustes y rectificaciones introducidos por Claude Lévi-Strauss a propósito del totemismo, aunque renuevan el tema con respecto al análisis de Durkheim, contribuyen considerablemente a reforzar la idea de que el totemismo —cuyo carácter religioso se encuentra, por otra parte, atestiguado por sus implicaciones mitológicas y rituales— constituye una cabal elaboración de lo dado, que efectúa sus síntesis a partir de aquello que parece esencial en las determinaciones naturales y sociales del hombre.[7] En cuanto a los objetos sagrados de los australianos, las tablas rituales y decoradas, las *churinga* en que se basó Durkheim para sentar su teoría sociologista de la religión, no debería considerárselos —según Claude Lévi-Strauss— como emblemas de segundo grado de la unidad social sino más bien como una especie de testigos materiales que permiten actualizar el tiempo mítico, tal cual lo hacen en nuestros días las reliquias, y sirven de ese modo para realizar una síntesis entre el orden diacrónico y el orden sincrónico. «Si nuestra interpretación de las *churinga* es exacta —escribe Lévi-

7 Cf. C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, *passim.*

Strauss—, su carácter sagrado depende de la función de significación diacrónica que solo ellas asumen en un sistema que, como clasificatorio que es, se halla íntegramente desplegado en una sincronía que incluso logra asimilarse la temporalidad. Las *churinga* son los testigos palpables del período mítico».[8] Es decir que lo sagrado aparece como el elemento que sintetiza lo condicionado —que es diacrónico, cotidiano— y lo incondicionado —el mundo mítico, fuera del tiempo y, en tal sentido, sincrónico— mediante el empleo de símbolos relacionados con las clasificaciones esenciales a cuyo mérito se debe que todas las cosas se encuentren ordenadas, lo cual es exactamente lo inverso o lo contrario de la simbolización del tabú o de la magia, que fija lo numinoso en lo accidental, lo excepcional, lo inesencial, y todo cuanto trastorne las clasificaciones.

Sistemas análogos a este del que acabamos de hablar se encuentran asimismo —como lo demostraron Durkheim y Mauss—[9] en la mayor parte de las sociedades arcaicas, y hasta es probable que en todas ellas. Por ejemplo, entre los indios zuñi de Nuevo México todo cuanto tenga importancia para la vida de la comunidad se encuentra ordenado de acuerdo con una distribución en seis categorías, definidas por los cuatro puntos cardinales, a los que se agregan lo alto y lo bajo. Con cada uno de los seis «orientes» se vinculan un color, un lugar de culto, tres clanes, cierto número de seres o de fenómenos naturales —estaciones, elementos, actividades, plantas—, divinidades, sacerdotisas y cofradías. Por ejemplo, la categoría colocada bajo el signo del Norte comprende el color amarillo, la cámara del culto llamada *Heiwa*, los clanes de la grulla, del *berberis fremontii* y del pavo salvaje, el viento, el aire, el invierno, la guerra, la sacerdotisa de la lluvia, denominada *Kiakwemosi*, las cofradías del bosque, de la hormiga y del cactus, y la divinidad *Salimobya Lupsinona*. Así, la sacralización de la condición humana corresponde a una síntesis entre el orden que garantiza la estabilidad de la condición humana y la trascendencia de lo extrahumano.[10]

Para afirmar esta trascendencia es preciso que lo sagrado se vea distinguido, puesto aparte. Ello es ya manifiesto en el sistema totémico, gracias a los ritos negativos que imponen, precisamente, tal separación. En mérito a ellos, el símbolo del orden humano es diferenciado de aquello que simboliza, colocado en

8 C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, pág. 320.
9 E. Durkheim y M. Mauss, «De quelques formes primitives de classification», *L'Année sociologique*.
10 Cf. J. Cazeneuve, *Les dieux dansent à Cibola*, págs. 256-57.

el plano de lo «totalmente otro». Por ejemplo, los objetos y seres sagrados no se tocan sin precauciones particulares. Y está prohibido, incluso, que los no iniciados vean las *churingas.*
Hay prohibiciones que recaen también sobre los iniciados, es decir, sobre hombres en el sentido pleno del término. Pero no son de igual naturaleza que las interdicciones de contacto. Tal es, por ejemplo, el caso de ciertas abstinencias alimentarias. En muchas tribus australianas impera el principio de que los integrantes de un clan no deben comer la carne del animal que les sirve de tótem. En la tribu unmatjera se cree que se condena a una muerte segura todo aquel que —fuera de las ceremonias rituales en las que, por excepción, ello es lícito— coma carne de su animal tótem. Aun si este rito negativo fuese general, no habría en absoluto razón para deducir que el objeto sagrado es considerado de igual modo que un objeto impuro. Es bastante común que esta abstinencia se acompañe con la prohibición de matar al tótem. En cambio, ya se ha visto que, cuando se trata de desembarazarse de un ser impuro, no se vacila en darle muerte. Ello significa que el tabú totémico alimentario no debe ser confundido con el tabú que pesa sobre los símbolos de lo insólito y lo anormal. El empleo de la palabra «tabú», que se acostumbra aplicar a ambas especies de interdicción, no debe generar espejismos. Además, el tabú alimentario totémico dista mucho de ser general. En algunas tribus se concede a los ancianos el derecho de comer su animal tótem. En otras son todos los hombres quienes tienen igual prerrogativa, con la condición de que el consumo sea moderado. Cuando se trata del tótem del agua, es evidente que una prohibición estricta sería imposible.
Las informaciones que Spencer y Gillen nos proporcionan respecto del tabú alimentario en Australia son a veces contradictorias. Por ejemplo, afirman que entre los arunta se impide la ingestión, fuera de ciertas ceremonias especiales, del animal tótem.[11] Pero en otro libro nos dicen que, fuera de esas ceremonias, la alimentación de los arunta no incluye más que pequeñísimas cantidades del animal tótem.[12] Por lo demás, estos autores parecen conceder cierta importancia al mito según el cual los antepasados de los arunta se alimentaban con el animal en cuestión,[13] destacando que las tradiciones opuestas

11 Por ejemplo, entre los warramunga (cf. B. Spencer y Gillen, *The northern tribes*, cap. X, esp. págs. 320 y 323).
12 B. Spencer y Gillen, *The native tribes of Central Australia*, pág. 468.
13 B. Spencer y Gillen, *The northern tribes of Central Australia*, págs. 320-321.

—referidas a la interdicción alimentaria— son mucho más raras [14] y en apariencia inventadas tardíamente para justificar la costumbre actual. Piensan, por lo tanto, que en un principio los miembros del clan comían con toda libertad el animal totémico, y que la prohibición respectiva es una institución más o menos reciente. Durkheim refutó esta interpretación. Los mitos —dijo— sirven mucho más a menudo para justificar los ritos existentes que para conmemorar acontecimientos pasados. El tabú *alimentario* —piensa— no es reciente, sino que corresponde a una interdicción que en otros tiempos fue general. «Sin embargo —agrega—, no es exacto y ni siquiera verosímil que la prohibición haya sido alguna vez absoluta».[15] Apoyándose en los mismos hechos observados en Australia, Frazer estima que la costumbre de comer al animal tótem debió haber sido general en un principio.[16] Inclusive algunos autores piensan que, en la elección del tótem, cada clan debió inclinarse preferentemente por el animal que constituía su alimentación habitual.[17] La diversidad de estas interpretaciones prueba, en todo caso, la imprecisión de los datos. El tabú alimentario totémico no se impuso entre los australianos con un rigor análogo al de los tabúes de la impureza —el del incesto, por ejemplo—. He ahí un detalle significativo.

Por otra parte, la interdicción de comer el animal tótem parece ser una prohibición dictada por la oportunidad, de igual modo que otros tabúes alimentarios en las mismas sociedades. Es notable, en efecto, que los ancianos suelan hallarse eximidos del tabú totémico, allí donde este impera. Pues bien: Spencer y Gillen nos cuentan que en ciertas tribus australianas el joven no iniciado se encuentra con que le están prohibidos múltiples alimentos, y los citados autores agregan que el principio «evidente» de esta costumbre es que hace falta guardar tales alimentos para los ancianos.[18] Igual opinión tiene otro observador de esos mismos pueblos, Geza Roheim, quien extiende esa explicación a todas las prohibiciones alimentarias australianas, a las cuales relaciona con la gerontocracia que prevalecería en las tribus en cuestión.[19] Por nuestra parte, si transcribimos estas opi-

14 *Ibid.*, pág. 322.
15 E. Durkheim, *op. cit.*, pág. 184.
16 J.-G. Frazer, *op. cit.*, pág. 15.
17 J. Murphy, *Origine et histoire des religions*, págs. 95-96.
18 B. Spencer y Gillen, *The native tribes...*, *op. cit.*, pág. 471.
19 G. Roheim, *The ridle of the Sphinx*, pág. 229. Véase una opinión análoga en K. L. Parker, *The Euahlayi tribe*; *a study of aboriginal life in Australia*, pág. 23.

niones no es porque pretendamos que ellas proporcionan el único y verdadero motivo de los tabúes alimentarios totémicos [20] sino, simplemente, para mostrar que esos tabúes, a pesar de tener un fundamento ritual, podrían haberse visto reforzados por consideraciones extrañas a la religión en sí. Y como además son poco estrictos y de ningún modo universales, se advierte que no corresponden en verdad a un deseo de separar lo sagrado de lo profano con tanta nitidez como se aparta al hombre de lo impuro. Ya es bastante para que los ritos positivos no se encuentren radicalmente opuestos a estas prohibiciones y no representen el papel de actos profanatorios. Por ejemplo, cuando el tótem es comido ritualmente —como luego veremos— durante ciertas ceremonias, este acto no constituye violación auténtica de un tabú, y hasta podría decirse que, por lo contrario, el hecho de que el consumo del animal se halle relativamente prohibido en tiempos normales obedece, precisamente, al deseo de que la ceremonia en cuyo transcurso se lo come no constituya una acción corriente sino un verdadero rito. Esto no es una paradoja. Y el hecho de que a veces el animal tótem sea consumido «sin moderación», sin restricciones, durante el rito de la comunión, da a entender claramente que ante todo se procura que el comportamiento cotidiano sea distinto del asumido mientras se lleva a efecto la ceremonia.

En resumen, lejos de oponerse a los ritos positivos y de presentarlos como transgresiones, más bien parecería que los ritos negativos totémicos los preparan y solo tienen sentido en función de ellos. Nada sería lo sagrado si nunca se lo pudiese distinguir de aquello que debe participar de su naturaleza para ser sacralizado. En ello hay, más que una paradoja, una especie de tautología. Precisamente porque la razón de ser del tabú totémico reside en conferir carácter de hecho excepcional a la participación alimentaria materializada en el rito de comunión, este tabú prohíbe o limita el consumo del animal tótem, sin que ello suponga siempre la interdicción de matarlo. Cierto es que a menudo, como ya dijimos, tal interdicción resulta de rigor. Pero en algunas tribus no ocurre así. Entre los warramunga,

20 Véase, por ejemplo, la opinión de R. B. Smyth (*The aborigenes of Victoria,* vol. I, pág. 234), demostrativa de que el examen de los tabúes alimentarios no confirma tales hipótesis, y de que el motivo profundo de estos tabúes parece ser de orden puramente ritual y en modo alguno práctico. Véase también el análisis de F. Speiser «Über Initiationen in Australien und Neu Guinea», *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel,* pág. 219, que llega a una conclusión similar.

por ejemplo, un hombre puede matar al animal que es su tótem, aunque no debe comerlo él mismo.[21] Mal podría comprenderse semejante comportamiento respecto del tótem si tan solo estuviese en cuestión el respeto debido a lo sagrado. En cambio, si pensamos que este mismo hombre come en determinadas ocasiones la carne de este animal durante una ceremonia ritual que tiene la finalidad de concretar la más estrecha participación entre el individuo y su tótem, podemos imaginar en consecuencia que la prohibición alimentaria observada en tiempos normales no es otra cosa que la interdicción misma de vulgarizar aquella participación.

Sin el tabú alimentario totémico el rito de la participación perdería su interés, y el tótem ya no podría conservar la apariencia de un ser sagrado —es decir, trascendente no obstante la posibilidad de una participación—. He aquí la razón, sin duda, de por qué es más importante no comer al tótem en tiempos ordinarios que no matarlo.

Sin embargo, la mayor parte de las tribus australianas prefieren abstenerse simultáneamente de matarlo y de comerlo, cosa que parece muy natural. En todo caso queda en pie que el tabú alimentario parece ser el más importante de ambos, y que no puede ser explicado de la misma manera que los tabúes de impureza. Solo su relación con el ritual positivo permite comprenderlo bien, a la vez que manifiesta con claridad la diferencia entre lo sagrado y lo impuro.

Por otra parte, ya hemos entrevisto qué transformación sufren las interdicciones cuando un símbolo, por sublimación, deja de ser visto como impuro para volverse sagrado. Es el caso, por ejemplo, de los jefes y los reyes. Estos personajes pueden ser tomados como símbolos de lo que se evade de la regla, dada su condición de seres excepcionales, de anomalías sociales, o, por lo contrario, imponerse como la encarnación del principio mismo del orden social. Hemos sugerido, a título de mera hipótesis, que si las primeras sociedades fueron de tipo comunitario e igualitario el jefe debió haberse presentado al principio como símbolo impuro, dado que con él hacía irrupción el liquidador del orden precedentemente establecido. Al evolucionar la religión —según el proceso indicado por G. Davy— [22] hacia la centralización del principio sagrado, y al haber logrado el jefe, simultáneamente, estabilizar y normalizar su autoridad, este dejó de ser símbolo impuro para volverse entidad sagrada, garan-

21 B. Spencer y Gillen, *The northern tribes...*, *op. cit.*, pág. 327.
22 Cf. G. Davy y A. Moret, *op. cit.*, 1a. parte, caps. IV, V y VI.

tía del orden[23] e inclusive dios, tomando sobre sí el principio sagrado que anteriormente se hallaba diseminado en los tótem clánicos. Ahora bien: en cualquiera de los dos casos —símbolo de lo anormal o símbolo del orden— el jefe es objeto de tabúes. Pero no es difícil advertir que en el curso de esta evolución —o, mejor dicho, de esta sublimación de la función del soberano— los tabúes ya no tienen el mismo sentido. Dejando de ser impuro para volverse sagrado, el rey ya no es apartado del común de los mortales como un ser peligroso sino como un personaje precioso, y simultáneamente otros ritos lo exhiben como la garantía del orden social y proclaman que toda la nación, partícipe de su esencia, se encuentra sacralizada en él.

Volvamos a los tabúes religiosos de las sociedades australianas. La interdicción de comer la carne del animal tótem no es el único rito negativo que, en el totemismo, se extiende a todos los miembros del clan, aun los iniciados. Existe, por ejemplo, uno que consiste en guardar silencio durante ciertas ceremonias. Entre los arunta se deja de hablar tan pronto como se exponen las *churinga*, o bien se habla en voz baja.[24] Si nos atenemos al texto de la descripción que sobre esos momentos de silencio ofrecen Spencer y Gillen, la impresión recibida es, por lo demás, la de que allí no se trata tanto de una formal interdicción de hacer ruido cuanto de una actitud respetuosa que se impone por sí sola y señala que se reconoce la dignidad superior de lo sagrado.[25] Merece destacarse, por otra parte, que durante las ceremonias de iniciación los neófitos guardan un silencio semejante en presencia de los iniciados.[26] ¿No sugieren acaso estos hechos la idea de una especie de jerarquía y de grados sucesivos entre lo absolutamente profano, representado por el no iniciado, y lo absolutamente sagrado, que sería la *churinga*? Los iniciados se encuentran respecto de las *churingas* —o, si se prefiere, de los símbolos totémicos— en la misma posición que los neófitos respecto de los iniciados.

Otras actitudes rituales señalan de manera todavía más nítida la naturaleza de las relaciones entre lo sagrado y lo profano. Es el caso, por ejemplo, de la interrupción que durante las fiestas religiosas sufren las ocupaciones corrientes. Así como se evita hablar en voz alta ante las *churingas*, así también se abando-

23 En Egipto se consideraba que las crecidas del Nilo y la abundancia de las cosechas dependían de la eficacia del faraón (cf. H. Frankfort, *La royauté et les dieux*, pág. 94).
24 B. Spencer y Gillen, *The native tribes...*, *op. cit.*, págs. 302-03.
25 Véase, p. ej., B. Spencer y Gillen, *Across Australia*, vol. II, pág. 452.
26 B. Spencer y Gillen, *The native tribes...*, *op. cit.*, pág. 382 y sigs.

nan los trabajos cotidianos —e inclusive se deja de comer— mientras tienen efecto ciertas ceremonias en las que lo sagrado se manifiesta con máxima plenitud. Con esta interrupción de la vida profana puede relacionarse también la obligación de castidad y ayuno que observan los sacerdotes de algunas religiones primitivas cuando se aprestan a ejecutar una acción ritual importante que los pondrá en contacto directo con lo sagrado.
En Australia, cuando las *churingas* vuelven a su *ertnatulunga* tras haber permanecido en préstamo en un clan ajeno, cuantos participan de la ceremonia se mantienen en ayunas desde que se inicia hasta que concluye.[27] Los australianos interrumpen el trabajo durante la celebración de sus fiestas. La desocupación ritual, de práctica en casi todas las religiones, no es más que —dice Durkheim— «un caso particular de la incompatibilidad general que separa lo sagrado de lo profano».[28] Esto parece innegable, pero tampoco ahora la separación comporta una oposición absoluta, y en modo alguno excluye la participación ritual. Las relaciones sexuales, por ejemplo, aunque a veces están prohibidas en nombre de la separación entre lo sagrado y lo profano, se ven por otra parte sacralizadas por ciertos ritos, entre los cuales se cuenta la hierogamia.
La mejor manera de garantizar lo sagrado es no mezclarlo con lo profano. Esto puede apreciarse con mayor claridad aún cuando se analizan las nociones de espacio y tiempo sacros. Las fiestas religiosas se desarrollan durante períodos determinados, de cuyo transcurso quedan excluidas todas las actividades corrientes, como si la vida profana y la vida religiosa no pudiesen «coexistir en las mismas unidades de tiempo».[29] Lo sagrado, en cuanto modelo ideal —inalterable— del orden humano, se sitúa fuera del tiempo. Tanto más cuanto que, según se ha visto, la duración es una impureza. La concepción de un mundo mítico no sometido a las vicisitudes del tiempo humano prueba que, precisamente, lo sagrado se distingue de lo impuro por el hecho de representar una especie de medio ideal en que la condición humana se asentaría en el mundo numinoso, a resguardo de las impurezas del devenir.
La participación entre la condición humana real y su arquetipo sagrado, intemporal, solo puede lograrse merced a un compromiso, ya que la celebración «tiene ciertamente por trasfondo la eternidad, pero ella misma forma parte del movimiento del

27 B. Spencer y Gillen, *The northern tribes . . .*, *op. cit.*, pág. 263.
28 E. Durkheim, *op. cit.*, pág. 439.
29 *Ibid.*, pág. 440.

tiempo».[30] El tiempo mítico debe volverse presente y, en consecuencia, insertarse en el tiempo humano. Aunque planteando la heterogeneidad de ambos órdenes —sagrado y profano—, la fiesta religiosa hace participar al tiempo profano en el tiempo sagrado, es decir, en el «Gran Tiempo», que en mayor o menor medida se halla liberado del devenir. La fiesta transcurre durante un período separado, sustraído a ese fluir que de ordinario se acompasa con las ocupaciones cotidianas. Sin embargo, a ella toca regenerar el devenir humano. Hubert y Mauss han señalado cabalmente este carácter sintético del tiempo sacro, tiempo de la festividad. El rito religioso no está colocado fuera del tiempo profano sino porque hay una «contradicción flagrante (. . .) entre la noción de lo sagrado y la noción de tiempo». Como fundamento y garantía incondicionada del devenir humano, lo sagrado debe ser ubicado fuera del tiempo humano. Pero, a la vez que le confiere tal heterogeneidad, el rito también marca su relación con ese mismo tiempo de la condición humana. Lo plantea, pues, separado y simultáneamente abierto a la participación. La contradicción entre lo sagrado y el tiempo —en el cual deben, necesariamente, desarrollarse los ritos— ha sido resuelta «atribuyendo convencionalmente al tiempo y a sus partes, momentos o períodos, la cualidad de ser sagrados». Las religiones «han puesto lo sagrado en el tiempo, y constituido así la cadena ininterrumpida de eternidades a todo lo largo de la cual sus ritos pudiesen distribuirse y multiplicarse manteniéndose infaliblemente idénticos».[31] La desocupación ritual permite que la fiesta, aunque celebrada en el tiempo de la existencia humana —inserta en su calendario—, se evada del tiempo impuro para participar de la semieternidad del arquetipo mítico. Por eso, siguiendo a Dumézil, podemos definir la fiesta como «el momento y la ocasión en que confluyen el Gran Tiempo y el tiempo ordinario, con lo cual aquel vacía en este una parte de su contenido, y los hombres, favorecidos por semejante ósmosis, pueden influir sobre los seres, las fuerzas y los acontecimientos de que está henchido el primero».[32] De este modo, la existencia de un Tiempo sacro reservado para la ejecución de los ritos colectivos importantes muestra con claridad que lo sagrado no está separado de lo profano a la manera de

30 G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, pág. 377.
31 Hubert y M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, págs. 225-26.
32 G. Dumézil, «Temps et mythes», *Recherches philosophiques*, pág. 243. Acerca del tiempo mítico, véase también G. Gusdorf, *Mythes et métaphysique*, pág. 65 y sigs.

lo impuro, sino en calidad de principio sintético que permite a la condición humana comunicarse con una realidad que la trasciende y la fundamenta. El tiempo sacro es una especie de síntesis entre el tiempo y lo intemporal, entre la condición humana y lo incondicionado.

Esta síntesis entre las necesidades de separación y de participación es la misma que caracteriza a la noción de espacio sacro. Según Radcliffe-Brown, siendo el totemismo «un sistema especial de relaciones entre la sociedad y los animales, las plantas u otros objetos naturales que asumen importancia para la vida social», esas relaciones se hacen particularmente sensibles gracias a «la existencia de ciertos emplazamientos sagrados, cada uno de los cuales se asocia con una determinada especie natural y es visto como el hogar (*home*), el centro vital de esa especie». Estos lugares privilegiados, a los que habitualmente se denomina «centros totémicos», están pues abstraídos del resto del paisaje, tal como si ellos permitiesen más que cualquier otro sitio la síntesis entre lo cotidiano y lo «totalmente otro».

Lugar ideal para tales participaciones, el emplazamiento sacro se convierte en el sitio más indicado para la ejecución de los ritos religiosos, en especial los sacrificios.[33] Es también el escenario en que se ubican los mitos: allí cumplieron los antepasados los actos que se repetirán en las ceremonias. Esto mismo contribuye a sacralizar aún más el lugar en cuestión, a volverlo numinoso. Cuando concurren a estos lugares para representar los dramas rituales, los fieles no abandonan sus dominios cotidianos sino que, por lo contrario, aspiran a legitimar allí la existencia de estos. «Lo que van a pedir de estos emplazamientos —escribe Eliade— es que los mantengan en solidaridad mística con el territorio y con los antepasados que fundaron la civilización del clan».[34] Los rasgos del paisaje más fácilmente sacralizados serán aquellos que parezcan característicos. Pueden bastar un árbol o una piedra; luego un poste representará al árbol, y más tarde una estatua reemplazará al poste o a la piedra. Así ha evolucionado, por ejemplo —según P. Mus—, la noción de emplazamiento sacro en la India.[35] Son igualmente aptos para ingresar en este simbolismo los detalles del paisaje que sugieren poderío y trascendencia, como por ejemplo las montañas.

El lugar sagrado representa al resto del mundo; es decir, a aquello que para el primitivo —circunscripto al clan, a la tribu

33 G. Gusdorf, *L'expérience humaine du sacrifice*, págs. 65-66.
34 M. Eliade, *Traité de l'histoire des religions*, pág. 316.
35 P. Mus, «La mythologie et la pensée de l'Inde», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, pág. 107.

o a la nación, según la amplitud de su horizonte social— constituye el mundo. «Espacio sagrado es un lugar que se convierte en emplazamiento cuando en él se reproduce el efecto de la potencia o el hombre lo renueva allí»,[36] ya que, en rigor, son los ritos mismos los que confirman su dignidad.

El lugar sagrado se presenta siempre, en mayor o menor medida, como el centro del mundo, dado que cada grupo primitivo tiende a restringir a sí mismo su noción del universo humano. A menudo el centro del mundo es una montaña «en la que se encuentran el cielo y la tierra»,[37] es decir, evidentemente, los niveles humano y extrahumano. Mircea Eliade cita muchos ejemplos sobre el particular: el monte Meru entre los hindúes, el monte Sumeru en el caso de los pueblos uralo-altaicos, el acantilado Batu-Ribu de los semang, en Malaca, y en Palestina el monte Tabor, cuyo nombre significa *omphalos*, ombligo.[38] Entre los zuñi es la aldea la que se supone levantada en *Itiwana*, es decir, en el centro del mundo.

Así, tiempo sagrado y espacio sagrado son condiciones para que el rito mantenga la participación de lo humano en lo sagrado y, a la vez, la trascendencia de este.

Existe aún otra especie de ritos, notorios ya en el totemismo, que Durkheim coloca entre los ritos negativos. Se trata de aquellos a los que podríamos agrupar bajo el nombre de ascetismo. Lo designado de este modo quizá no constituya un hecho exclusivamente religioso, ya que se lo observa también en la magia. Sería más exacto decir que se halla vinculado con el misticismo, dado que tanto en la magia como en la religión puede haber misticismo, especialmente, para el caso de la primera, en sus formas chamanísticas. Del mismo modo que no está ligada a una ética, y quizá ni siquiera a una forma particular de pensamiento, la mística no se circunscribe a un aspecto determinado de lo numinoso. Sea o no sea sublimada la forma bajo la cual este aparece, siempre será necesaria, para alcanzarlo, la negativa a aceptar lo puramente dado.

En realidad es casi imposible hacer un estudio general del ascetismo: se trata de una técnica, y en consecuencia se la puede encontrar, con distintos sentidos, en contextos rituales diversos. Lo que aquí importa es ver cómo esta técnica puede ser asimilada a los ritos negativos. Será, evidentemente, en cuanto ella contribuye a separar lo sagrado de lo profano. Cuando el hom-

36 G. van der Leeuw, *op. cit.*, pág. 386.
37 M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pág. 30, y *Traité...*, *op. cit.*, pág. 321.
38 M. Eliade, *Le mythe...*, *op. cit.*, págs. 31-32.

bre quiere entrar en contacto con la fuerza numinosa debe renunciar a la condición humana, como lo hace el mago, o bien lograr que esta participe de un arquetipo externo a su estructura. En ambos casos renuncia a encerrarse en lo pura y simplemente dado, y en esto diríamos que consiste lo esencial de la mística, tanto religiosa como mágica. Por eso el hombre religioso, al igual que el mago, procura liberarse, por el domeñamiento de sus instintos, de cuanto los enraíza. De este modo se sacraliza, distinguiéndose de la naturaleza profana ya no para dejarse poseer por un demonio sino para realizar una sublimación. No hay en ello —como destacó Pradines— un ejercicio simplemente social o moral, sino por sobre todo un medio para realizar una «participación».[39]

Así, aun cuando entre en el marco de una técnica puramente mística, el ayuno se justifica, en religión, por el carácter sintético de lo sagrado, dado que separa la naturaleza sagrada de la naturaleza profana mientras concreta una participación entre la condición humana y la potencia de lo trascendente. No es otro, en última instancia, el sentido general de los ritos negativos. Estos abren camino a los ritos positivos, cuando no se les anticipan en la intención y la llevan a efecto parcialmente.

Cuanto acabamos de decir sobre las características generales de estos ritos religiosos se ve confirmado por la observación del culto *katchina* de los indios zuñi. Estos, cuando celebran festividades importantes —especialmente al producirse los solsticios, que, según ellos, señalan el medio (*Itiwana*) del tiempo— se abstienen de todo contacto sexual y de cualquier tipo de alimentación que contenga carne durante cuatro días. En otras ceremonias solo toca observar tales tabúes a los sacerdotes y a los encargados de encarnar a las divinidades, cuyas máscaras llevan. En resumen: quienes han de tener un contacto particularmente directo con lo sagrado se preparan a afrontarlo mediante el ayuno y la abstinencia. Cuando se conmemora el arribo de las «diosas del maíz» a la aldea, los sacerdotes deben privarse de alimento durante un día y, además, observar el tabú del silencio durante toda la ceremonia. Es que el cultivo del maíz desempeña un papel de primera línea en la vida de los zuñi. Tampoco los seres míticos que representan la hipóstasis sagrada de esta actividad agrícola esencial pueden entrar en contacto con los humanos si no es a condición de que se observen ritos negativos que garanticen la trascendencia de lo sagrado encarnado por ellos. Durante las festividades *Shalako*,[40] que

39 M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, t. II, vol. 2, pág. 284.
40 Cf. J. Cazeneuve, *op. cit.*

se cuentan entre las más espectaculares de la tribu, los bailarines que llevan las máscaras de los dioses llegan a la aldea desde un lugar considerado «el medio» (*Itiwana*), el centro del mundo, y múltiples acciones rituales tienen la finalidad de consagrar a las diferentes regiones —norte, sur, este, oeste, cenit y nadir— respecto del centro. Así es que el espacio y el tiempo se sacralizan mediante la participación en un espacio y un tiempo sagrados que están «puestos aparte». Finalmente, los altares, las máscaras que representan a los dioses *katchina* y otros elementos sacros son objeto de ritos negativos. Los profanos no deben tocarlos. Merced a ello conservan su carácter sagrado cuando, mediante la celebración de las ceremonias, sirven precisamente para establecer un contacto, una participación, entre el mundo humano y el mundo divino.
En síntesis, tanto aquí como en el totemismo australiano, los ritos negativos plantean la trascendencia de lo sagrado para preparar la sacralización de la condición humana.

# 14. Los antepasados y la iniciación

Los ritos positivos que realizan la sacralización o la consagración de la condición humana son extremadamente numerosos y variados. Nos limitaremos a tomar dos ejemplos: el de las ceremonias que se relacionan con los antepasados y el de la iniciación de los jóvenes, ya que en ambos casos —que figuran entre los más difundidos en las religiones arcaicas— el individuo muerto o el individuo vivo adquiere un *status* que a la vez sobrepasa y confirma la condición del hombre.[1]

Para comprender la mayor parte de los ritos positivos del totemismo es necesario, en primer término, precisar el papel que representan los antepasados en esta forma de vida religiosa. El animal tótem suele ser, en efecto, identificado con un antepasado del clan. Cuando se quiere señalar la participación del hombre en un arquetipo sagrado de su propia condición, ¿existe acaso mejor instrumento que una relación mítica de filiación? Y para representar el carácter sintético de ese modelo sacro, ¿hay mejor medio que la imagen de un ser humano y no humano al mismo tiempo? Incluso las contradicciones, que inicialmente no pueden faltar en los orígenes de semejante síntesis, son casi abrumadoras en la mitología del totemismo.

La naturaleza dual del ser sagrado —que no es humano pero en el cual participa la naturaleza humana— permite al individuo creerse a la vez un hombre y un integrante de la especie animal a la que convirtió en su tótem.

Sin embargo, esta identidad, aun si hubiese que tomarla al pie de la letra, cosa que decididamente hace a veces Lévy-Bruhl,[2] expresaría tan solo una relación entre el hombre y su arquetipo sagrado, y la contradicción lógica supuesta en ella se vería, en todo caso, notablemente atenuada por el mito de un parentesco entre el hombre y su tótem. Todos los mitos totémicos de esta

1 Para más ejemplos, sobre todo los relacionados con las fiestas o las ceremonias ligadas a la naturaleza, el lector podrá remitirse a nuestra obra *Les rites et la condition humaine*, cap. VI.
2 Cf. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, págs. 77-78.

especie —dice Durkheim— están construidos, con alguna que otra variante, según el mismo modelo: «Tienen la misión de establecer entre el hombre y el animal totémico relaciones genealógicas que conviertan al primero en pariente del segundo».[3] A veces causa estupefacción, cuando se examinan los mitos australianos, ver con qué aparente desprecio de la coherencia lógica se representa en ellos al antepasado tan pronto como un animal, tan pronto como un hombre. Esta indefinición aparece igualmente en los ritos durante los cuales los actores miman los gestos de los antepasados. Por ejemplo, en una ceremonia de iniciación entre los pitchentara de Australia —según nos la describe Roheim— vemos que los actores representan cómo el antepasado-pájaro imita a un pájaro.[4] Esto da la impresión de que los indígenas no saben muy bien si el antepasado era un animal o un hombre que representaba a un animal. En estas condiciones, ¿qué representación pueden sugerirles los animales que realmente viven próximos a ellos? En ocasiones parecería que también fuesen tomados por ancestros, pero en otras se los diferencia. Así es que los kurnai de Australia llaman *jiak* a los animales coetáneos, pero denominan *mukjiak* a los de la *Alcheringa*, es decir, de la época mítica en que vivían los antepasados. También designan a los animales de esos tiempos legendarios con el nombre de *mukkurnai*, lo cual significa «hombres notables». «En efecto —dice Krappe—: es imposible saber cuál de sus dos naturalezas predomina, si la humana o la animal».[5]

En todo caso, la sacralización de la condición humana debía responder a un intenso deseo de conciliar lo humano con lo extrahumano, para que los primitivos hayan echado mano de fabulaciones tan complicadas.

Si quisiésemos razonar con nuestra lógica, pese a los inconvenientes de tal procedimiento, diríamos: ¿Por qué los primitivos no prefirieron concebir dioses antropomorfos? Entonces no podríamos encontrar otra respuesta: justamente, era preciso mostrar que lo sagrado, sin dejar de ser el arquetipo de la condición humana, constituía también algo distinto de ella, y en pueblos muy primitivos, que no habían alcanzado un nivel de sublimación capaz de permitirles espiritualizar los símbolos, esa finalidad no podía lograrse de un modo más fácilmente percep-

3 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, págs. 190-91.
4 G. Roheim, *The riddle of the Sphinx*, pág. 92.
5 A.-R. Krappe, *La genèse des mythes*, pág. 37, y A. W. Howitt, «The Jeraeil or initiation ceremonies of the Kurnai», *JAI*, pág. 314, nota I. Howitt explica que el prefijo *muk* expresa la superioridad.

tible que dando a lo sagrado la fisonomía de un ser familiar distinto del hombre, por ejemplo un animal o una planta. He ahí por qué, pese a las apariencias, el totemismo bien podría constituir una de las soluciones más simples y primitivas del problema que la necesidad de sacralizar la condición humana planteaba a la función fabuladora. Adviértase que no pretendemos insinuar que los primitivos hayan podido hacer semejante razonamiento. Pero es forzoso que sus mitos y ritos respondiesen a alguna aspiración, y que los medios empleados para satisfacerla no fuesen desde un principio los más oblicuos y elaborados. Al estudiar la historia de la mitología griega vemos cómo, inicialmente, los dioses aparecen bajo forma animal.[6] Solo después las divinidades antropomorfas absorbieron a los antiguos seres sagrados zoomorfos, o se los agregaron como acólitos. Apolo se asimiló un dios lobo (*Lykeios*) y un dios ratón (*Smintheus*); Artemisa fue adorada como divinidad osa; Atenea tomó como emblema a la lechuza.[7]

Todo sucede como si los seres sagrados hubiesen debido, en muchos lugares, tomar forma no humana para afirmar su carácter extrahumano, antes de que se hubiese evolucionado lo bastante para reconocer la trascendencia de dioses de forma humana.[8]

Al tiempo que planteaba de este modo el carácter heterogéneo de su arquetipo sagrado, el primitivo de los clanes totémicos afirmaba de una manera no menos rudimentaria la participación de la condición humana en tal arquetipo, ideando el mito de un parentesco entre el hombre y su tótem.

Sin embargo, la distinción entre los antepasados míticos y los antepasados reales hace que el totemismo no pueda ser considerado como una ancestrolatría, un culto de los antepasados propiamente dicho. Este culto se encuentra, en cambio, en sociedades que no son —o que ya no son del todo— totémicas; e inclusive, entre ciertos pueblos, puede constituir lo esencial de la religión.

La importancia del culto de los antepasados en las civilizaciones primitivas es tal, que Spencer veía en él «la raíz común de

6 G. Glotz, *Histoire grecque*, t. I, pág. 488. Además, como dijimos antes, la designación de arquetipos por especies animales correspondía al sistema clasificatorio más natural y al pensamiento salvaje tal como lo ha estudiado C. Lévi-Strauss.
7 *Ibid.*, pág. 491.
8 A veces, por lo demás, lo no humano no es animal. Entre los zuñi, por ejemplo, está figurado por seres cuyas máscaras no representan nada, ni hombres ni animales, sino que son de estilo abstracto.

todas las religiones».[9] Pero debe confesarse que la etnografía no parece haber dado mayor confirmación a esa tesis.

Casi en todas partes se reverencia a los antepasados como a garantes del orden social. Ello explica que, aun en sociedades en las que la ancestrolatría no es la única forma de religión, sean sin embargo ellos quienes, por lo general, condenan a los transgresores de las leyes tradicionales. Aquí lo sagrado se opone directamente a lo impuro, y resguarda los tabúes. El incesto tiene la especial virtud de provocar la más violenta cólera entre los muertos del clan. El antepasado constituye una sacralización del orden social, una garantía de las reglas, para los vivos que participan de ese orden.[10] Sin lugar a dudas, el orden natural no se halla separado del orden social, dado que, como observamos ya en muchas ocasiones, la estabilidad de la condición humana supone la del universo en que ella se sitúa: para el primitivo, el desorden de los fenómenos naturales es angustiante y reviste un carácter numinoso, exactamente igual que la violación de las instituciones del clan. Por ello son los antepasados quienes se encargan de conservar o restablecer el curso normal de las cosas. La lluvia o el buen tiempo constituyen a menudo la manifestación más importante de aquel en los pueblos atrasados. Es lo que ocurre con los safwa, cuyos jefes muertos deciden sobre la abundancia de los aguaceros, cuya frecuencia pueden ellos aumentar o reducir a ruego del jefe reinante, su descendiente. Los antepasados son objeto de ritos propiciatorios. El culto que se les rinde consiste generalmente en ofrendas, sacrificios y rogativas. Ya veremos que estas tres clases de ritos son los principales medios de que dispone el hombre para influir sobre los seres sagrados. Si no se tributan esos homenajes, al igual que si se comete una transgresión gravísima a las leyes de la tribu, la garantía misma del orden queda cuestionada y puede derrumbarse. Entonces todo el conjunto del orden natural se resiente a causa del desarreglo de los hombres. La cólera de los antepasados desencadena tempestades o detiene las lluvias que podrían tener un efecto favorable sobre los sembrados. También puede inducirlos a propagar enfermedades.

Es evidente que en muchos casos el culto de los antepasados reales resulta inseparable del culto de los muertos o se diferencia muy poco de él. En realidad, la sacralización de los antepasados tropezaba con un serio obstáculo: el antepasado-muerto

9 H. Spencer, *Principles of sociology*, I, pág. 503. Véase también al respecto A. van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, pág. 99.
10 Sobre la función de los antepasados como protectores del orden social, véase L. V. Thomas, *La mort et la sagesse africaine*, pág. 37.

es un cadáver y, en consecuencia, un ser impuro. Para que el muerto pudiese convertirse en un ser sagrado hacía falta que antes un ritual adecuado lo privase de aquella característica. Aun conservándose numinoso, debía dejar de ser impuro. Grande debió haber sido, sin duda, la tendencia a dar a lo sagrado la fisonomía de los antepasados, para que fuese posible semejante evolución en la actitud observada respecto de los muertos. Pero no podemos extrañarnos de ello, ya que hemos visto cómo la relación parental constituía, en un estadio rudimentario de la fabulación, el modo de conciliación ideal entre la trascendencia y la participación. Además el hombre muerto conserva en el recuerdo de sus deudos un carácter humano, pese a lo cual es otra cosa. En suma, el antepasado muerto es una especie de arquetipo de la sublimación religiosa.

Mientras que la primera reacción del hombre ante el cadáver estaba presidida por el horror que le inspiraba la impureza de este símbolo de la aniquilación irremediable de toda estabilidad en la condición humana, se iba manifestando una corriente que llevaba a las sociedades a buscar en la sublimación un medio para transfigurar en símbolo sacro al hombre que, aun abandonando la condición humana, seguía unido a ella por lazos que perduraban en el corazón de los vivos. Bastaba con suponer —y manifestar mediante ritos— que tal abandono del universo humano significaba el acceso a otro mundo, en el cual se aliaban el orden y la potencia extrahumana.

Al parecer, los primeros hombres no vieron en la muerte otra cosa que un símbolo de impureza, y trataron a los cadáveres según los dictados del horror y el terror. Pese a la imprecisión de los documentos prehistóricos —sujetos muchas veces a controversias—, puede pensarse que los primeros representantes de la especie humana procuraron ante todo preservarse de cualquier contacto con cadáveres, y tuvieron la costumbre de abandonarlos.[11] Parece ser que el temor experimentado frente a los muertos determinó entre los neandertalenses el rito del hundimiento de los huesos de la caja craneana.[12] A decir verdad, ciertos documentos demostrarían que ya en el paleolítico se manifestaba, junto a esas reacciones de horror, un principio de sublimación en los sentimientos experimentados por el hombre respecto de los muertos. Es posible que tal sublimación se haya

11 Cf. P. de Mortillet, *Origine du culte des morts*, pág. 20 y sigs.; cf. también G.-H. Luquet, *L'art et la religion des hommes fossiles*, pág. 59.
12 P. Wernert, «Le culte des crânes à l'époque paléolithique», *Histoire générale des religions*, pág. 59.

traducido en ritos que no comprendían al cadáver íntegro sino tan solo a algunas de sus partes. Wernert considera que al término del período neandertalense ya existía un verdadero culto de los cráneos. En realidad, este culto parece mejor establecido hacia la época del reno, en la cual puede afirmarse que existía un culto de los muertos y de los antepasados.[13] Diversos objetos, por ejemplo piedras y cantos rodados, parecen haber hecho el papel de receptáculos de las almas de los difuntos. Incluso se hallaron instrumentos parecidos a las bramaderas (*bull-roarers*) que entre los australianos actuales se emplean para reproducir la voz de los antepasados en las ceremonias de iniciación. Finalmente debe señalarse que a veces las osamentas prehistóricas están recubiertas por almagre, sustancia que generalmente constituye, como ya se ha visto, un sustituto simbólico de la sangre. Sea en razón de las virtudes purificadoras de este líquido, sea como quintaesencia de la fuerza vital, lo probable es que el almagre se derramase sobre los cadáveres o a su alrededor con una intención muy distinta de la que pudo llevar a alejarse de ellos con horror.

La observación de los primitivos actuales también revela, junto a costumbres motivadas por la repulsión ante la impureza y que constituyen la reacción primaria, el afloramiento gradual de ciertos ritos que atestiguan una sublimación de los sentimientos y hacen del muerto un ser más sagrado que impuro. Entre los australianos se encuentran huellas de ofrendas rudimentarias, pero en este caso lo que predomina es, verosímilmente, el temor hacia el muerto. En tal sentido son particularmente instructivos los ritos funerarios de algunas tribus de Queensland. Cerca del cadáver se colocan armas y diversos utensilios, además de una copa con agua, e inclusive se traza un sendero hasta algún pozo o fuente, para que el muerto no sufra de sed. Pero antes le asestan un fuerte garrotazo, le quiebran las piernas y le llenan el vientre con pesadas piedras, para que no se le ocurra ponerse a merodear en torno de los vivos.[14]

Estos ritos de separación entre el mundo de los muertos y el de los vivos se suavizan cuando la civilización evoluciona, pero

13 Los padres Bonyssonei y Bardou estiman que el hombre de La Chapelle-aux-Saints —del pleistoceno medio— ha sido inhumado ritualmente.
14 A. W. Howitt, *The native tribes of South-East Australia*, pág. 470. Aun en la Grecia antigua subsistían prácticas funerarias dictadas por sentimientos del mismo género (cf. P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique a une étude de la philosophie platonicienne*, pág. 121). Más tarde las ceremonias ya no tuvieron la finalidad de aplacar al muerto sino la de honrar su memoria (*ibid.*, pág. 146).

a menudo subsisten como primera etapa indispensable, previa a la sacralización. Puesto que el cadáver es impuro, se impone liquidar tal impureza, preservarse primero de su contacto. Después será posible ver en el muerto un espíritu tutelar, guardián del orden en un mundo extrahumano; en resumen: un ser sagrado. Así es que —como dice Soustelle— «el muerto reciente, el nuevo muerto, parece cargado de un *mana* más bien temible», y los rituales tienen «por sobre todo la función de hacer del muerto un verdadero muerto, un antepasado», ya que «entonces se habrá vuelto sagrado».[15]

Ambas cualificaciones sucesivas del muerto son particularmente visibles en los rituales que implican una sepultura provisional, los cuales despertaron el interés de Hertz. Es cierto que la putrefacción del cuerpo resulta una imagen de impureza demasiado sensible para que se vuelva fácil olvidarla mientras el cadáver se encuentra aún en tal estado. En el primitivo, como ya tuvimos ocasión de analizar, la noción de impureza numinosa y la sensación física de horror se conjugan siempre. Pero cuando el esqueleto queda limpio de todo otro resto, entonces sí es posible tratarlo como a un objeto sacro. Por eso es que entre los dayak se da a los muertos una sepultura provisional, y luego, cuando el cuerpo ha concluido su disolución, se celebra una segunda ceremonia funeraria que «transforma (. . .) la condición del difunto (. . .) lo despierta de su mal sueño y lo hace apto para vivir nuevamente una vida social estable».[16] Solo entonces puede mirárselo como a un antepasado, un arquetipo sagrado del orden humano y ya no más un símbolo de impureza. También en Australia se practican los funerales en dos tiempos. Spencer y Gillen han descripto acabadamente una ceremonia de este género según se la celebra en la tribu warramunga: primero se coloca al cadáver sobre las ramas altas de un árbol, y alrededor de un año después se entierra la osamenta. Prácticas del mismo tipo han sido observadas en muchos otros pueblos arcaicos, especialmente en Asia y Africa y entre los indios americanos. Los funerales de los toda —sur de la India— se efectúan en dos tiempos, con un intervalo que varía entre un mes y un año.[17] Y Lafitau hizo la siguiente comprobación entre los indios de América: «En la mayor parte de las naciones salvajes, los cuerpos muertos solo están como en depósito en la sepultura donde inicialmente se los colocó. Pasado cierto tiem-

15 J. Soustelle, «L'homme et le surnaturel», *L'Encyclopédie française*, t. VII, 18, 5.
16 R. Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, pág. 77.
17 W. H. R. Rivers, *The Todas*, caps. XV y XVI.

po se les hacen nuevas exequias, y se concluye por saldar con ellos, mediante nuevas honras fúnebres, lo que les era debido».[18] Incluso allí donde no aparece el ritual de los funerales en dos tiempos se encuentran a menudo creencias vinculadas con la idea de que el muerto es al principio un inquietante espíritu merodeador, hasta que, pasado cierto tiempo, se convierte en un auténtico muerto que ya no pertenece al mundo de aquí abajo. Y por lo general es la descomposición del cuerpo lo que constituye el símbolo material de esta transformación. Los dogon de Africa no practican funerales que puedan ser llamados —con propiedad— de dos tiempos, pero el término del período de duelo está señalado entre ellos por una importante ceremonia, el *Dama*,[19] que es «un rito funerario (...) destinado a hacer que el alma, todavía radicada en el mundo de los vivos, emprenda finalmente la partida».[20]

Pero el mejor medio para arrancar al muerto de su estado de impureza era señalar mediante ritos funerarios su ascenso a otro reino, su pervivencia bajo una forma distinta de la del cadáver. De ahí la inhumación del cuerpo en vasijas, en las que se le daba una posición encogida, semejante a la del feto, para significar que estaba llamado a nacer nuevamente. Este ritual se observa a partir del paleolítico superior. También los esquimales del estrecho de Behring inhumaban al cadáver en posición fetal. Más tarde los ritos de cremación simbolizaron el viaje del alma hacia las regiones celestes. Comúnmente, el muerto que se ha vuelto sagrado queda asociado a la vida familiar. Este hecho da explicación a la persistencia de la sepultura doméstica e intramural.

Cuando el carácter sacro del antepasado se asienta en una sola parte del esqueleto, evidentemente la más noble, se desemboca en el culto de los cráneos. Este ha sido detectado entre los primeros hombres, se lo ha vuelto a encontrar en algunos primitivos actuales y va a menudo acompañado por el rito de la sepultura provisional, con el cráneo como única parte que se conserva tras la disolución del cuerpo. En cada casa manu —Nueva Guinea—, el antepasado, cuyo cráneo pende del techo, es el guardián de la moralidad de quienes la habitan: vigila la conducta de estos, y la intimidad de sus relaciones con los

18 Lafitau, *Moeurs des sauvages américains, comparées aux moeurs des premiers temps*, vol. II, pág. 244. Acerca de la doble inhumación entre los bororo del Brasil, cf. C. Lévy-Strauss, *Tristes tropiques*, pág. 244.
19 M. Griaule, *Masques dogons*, t. IV.
20 G. Dieterlen, *Les âmes des Dogon*, pág. 115. Véase también L. V. Thomas, *Les religions d'Afrique noire*, pág. 247 y sigs.

vivos —según la descripción de Fortune—[21] es realmente notable.

La disociación entre lo sagrado y lo impuro se opera con mayor facilidad aún cuando el alma del difunto se supone establecida en un objeto que nada tiene que ver con el cadáver. El receptáculo de esta alma puede ser un guijarro o un monumento monolítico. En Malekula se atribuye a los héroes civilizadores el poder de transformarse en piedras. Algunos de ellos son representados por masas de coral o monolitos. En Loango y en muchas otras regiones de Africa, garrotes representan a los antepasados, y postes de madera —en el pueblo orokaiva— a los muertos. El primitivo pasa rápidamente de un símbolo a otro. A falta de cráneo, a los manu les basta un coco para representar la cabeza del muerto. Poco importa: resultaba cómodo, en todo caso, trasladar el principio sacro del antepasado a un objeto que esté exento de toda vinculación material con el cadáver, cuya impureza se lava con mucha dificultad.

Aún mejor que las piedras o los palos con que se sustituye al cuerpo muerto, las máscaras realizan la sublimación del antepasado y añaden la ventaja de hacerlo intervenir en los ritos. En ocasiones se vuelve difícil decidir si la máscara desempeña un papel análogo al de la piedras— receptáculo de las que acabamos de hablar, si se aplica a investir a un actor con el carácter sacro de un antepasado o, aun, si no representa más bien ese carácter sacro mismo, en lugar de este o aquel antepasado en especial. La máscara ofrece, aun dentro de un mismo contexto cultural, distintos aspectos. Por ejemplo, en Nueva Guinea, tanto puede representar al espíritu de un antepasado definido como a la colectividad de los antepasados.[22]

Ciertamente, los ritos funerarios tienen una gran complejidad y una variedad infinita; sin embargo, se agrupan en derredor de ciertos temas invariables. Es que la impureza del cadáver constituye el dato primigenio que ha gravitado en todos los rituales y, por lo demás, la voluntad de borrar tal impureza para convertir al muerto en un antepasado sacro se puso de manifiesto, si no en todas partes, por lo menos en gran número de lugares.

La purificación del cadáver y la concepción de un espíritu distinto de aquel, fijado quizás en algún símbolo material o bien ya totalmente liberado de la materia, son una especie de primera etapa necesaria previa a la sacralización.

21 R. F. Fortune, «Manus religion», *Oceania*, pág. 74 y sigs.
22 M. Leenhardt, «Mawaraba Mapi. La signification du masque en Nouvelle Calédonie», *Journal de la Société des Océanistes*, pág. 29.

De ahí en más el muerto puede representar la condición humana transpuesta en el plano numinoso, y su participación en el mundo de los vivos es tan fácil de imaginar que, con frecuencia, se considera que sigue formando parte de la familia. Desprendido de su estado físico de cadáver inquietante y repugnante, el antepasado se convierte en una fuerza tutelar. El culto de los muertos se confunde entonces con el culto de los antepasados, y aun tiende a encontrarse con el de los antepasados míticos, que por otros caminos —por ejemplo en el totemismo— pudo haberlo precedido en el orden de prioridades de la sublimación. El antepasado es el garante del orden social —especialmente el familiar—, el protector y consejero de los vivos y vínculo con las potencias sobrenaturales. Se lo consulta, se lo interroga. El manu, por ejemplo, sea directamente, sea a través de un médium, conversa familiarmente con el antepasado cuyo cráneo conserva; recurre a él cuando se encuentra en dificultades, discute con él.[23] En cuanto guardián del orden, el antepasado sacro puede hallar materialización en una máscara, tal como el cráneo se la confiere entre los manu.

Las máscaras zuñi empleadas con mayor frecuencia durante las fiestas religiosas representan *katchinas*, es decir, seres sobrenaturales que son antepasados divinizados. Los zuñi piensan que los muertos siguen viviendo en una ciudad de bienaventuranzas en el fondo de un lago y bajo la forma de *katchinas*, cuyo aspecto es el que representan las máscaras. Algunos *katchinas* son más importantes que otros, y se supone que reinan en la aldea del fondo de las aguas. Ellos son los que regresan para las fiestas, encarnados en las máscaras, con el ánimo de confortar a los vivientes. En realidad se trata de hombres de la tribu que, cada año, son elegidos para representar a este o aquel dios *katchina*, cubiertos por su máscara y sus vestiduras, en distintas ceremonias. Los antepasados *katchinas* son además quienes se encargan de regular el curso de las nubes y la caída de las lluvias, es decir, de mantener el orden natural indispensable para los sembrados.[24]

Las fiestas tienen múltiples funciones. Sirven para conservar el orden natural y social, y también para poner de manifiesto el vínculo entre el mundo de la condición humana y el mundo mítico, que es el de la potencia sobrehumana, donde todo puede suceder. Por lo demás, los mitos toman en cuenta la dificultad de esta participación y esta síntesis entre ambos mundos.

23 Fortune, «Manus religion», *op. cit.*, págs. 90-91.
24 J. Cazeneuve, *Les dieux dansent à Cibola*, pág. 75 y sigs.

El culto *katchina* está, en efecto, edificado sobre la creencia de que los dioses se hallan en verdad presentes en las máscaras llevadas por los bailarines durante las fiestas. Antiguamente, según los mitos, los dioses *katchinas* iban en persona a bailar en la aldea de los hombres. Pero, puesto que esas divinidades son una manifiesta sacralización de los antepasados y de los muertos en general, y en vista de que ocupan en el fondo del lago una morada que es también —según se considera expresamente— la de los muertos, se cuenta que aquella visita de los *katchinas* a los vivos producía consecuencias nefastas: al finalizar las danzas, los zuñi —especialmente las mujeres— ingresaban tras de sus dioses en la comarca de los muertos. Para impedir tan trágicas secuelas, los *katchinas* decidieron, pues, no venir ellos mismos a la aldea zuñi. Así fue que enseñaron a los hombres el ritual que consiste en cubrirse con las máscaras representativas de los dioses, y desde entonces habitan «en espíritu» esas máscaras. Esta concepción permite, por lo tanto, apreciar con claridad que los dioses *katchinas* corresponden a una sacralización de los antepasados, y que la portación de máscaras durante las fiestas significa un medio para realizar una participación entre la condición humana y lo sagrado. Por lo que se refiere a las danzas con máscaras en sí, no hay duda de que constituyen una reactualización del tiempo mítico. Aparte de que reproducen diversos episodios mitológicos, consisten —especialmente en la ceremonia *Shalako*— en la representación mímica de cuanto hacen los *katchinas* una vez que han dispuesto enviar la lluvia a los zuñi. Estos, en efecto, viven con el temor de la sequía, y la lluvia constituye el motivo central de sus preocupaciones. Por otra parte, los dioses, que son una sacralización de la condición humana tal como esta tribu la define, se identifican con las nubes al mismo tiempo que con los antepasados. El *katchina*, antepasado-nube, resulta de una elaboración parecida a la que representa el tótem australiano. Así se explican las contradicciones que contiene la mitología zuñi: se ha realizado una síntesis entre la trascendencia y la participación. Los personajes enmascarados que en las fiestas *Shalako* encarnan a estos divinos antepasados-nubes miman, pues, las acciones de los principales dioses de la lluvia y sus mensajeros. Así es como la representación con máscaras actualiza el mito y garantiza a la condición humana su fundamento.

Entre los numerosos ritos que establecen o utilizan el lazo entre la realidad humana y los arquetipos sagrados, las ceremonias de iniciación, generalmente colocadas bajo la advocación de los antepasados, ocupan un sitial de privilegio. Ante todo, porque

en el terreno de la observación etnográfica presentan un área de difusión considerable. Posiblemente no exista un solo pueblo arcaico que no revele al menos un rastro de ellas; e incluso allí donde los documentos guardan silencio sobre el particular —cosa muy rara— sería cuestión de preguntarse si, en virtud de que estos ritos son con frecuencia secretos, no habrán de hacerse visibles para un investigador más empeñoso. Por otra parte, el ritual de iniciación presenta una tal unidad de aspecto que se vuelve, en verdad, desconcertante. Entendámonos: esto no significa que el desarrollo de las ceremonias sea exactamente igual en todos los puntos del globo, ya que no existe rito alguno en el que cada civilización no haya impreso su huella específica. Pero no se requieren grandes esfuerzos para encontrar puntos de semejanza entre todas las iniciaciones observables. Las variantes permiten desechar lo indudablemente superfluo, y centrar la atención en lo que es esencial para quien se aplica a investigar la función humana del rito. Lo más notable es que el principio general de la iniciación primitiva permanece constante, aun cuando las religiones de los pueblos considerados sean, en cambio, marcadamente distintas. En resumen, este ritual da la impresión de responder a una tendencia profunda de la humanidad primitiva, y parece ponernos en contacto con lo que en estas sociedades constituye la sacralización en sí, por encima de todas las formas que pueda revestir lo sagrado mismo.

Verdad es que podríamos preguntarnos si la iniciación no constituye una especie de rito prerreligioso, e incluso arreligioso, que posteriormente se hubiese incorporado a los diversos sistemas religiosos surgidos durante el curso de la historia de los pueblos.

Podríase pretender sacar partido de la evidente semejanza entre los ritos de iniciación aquí considerados —los concernientes a los jóvenes— y aquellos que constituyen la iniciación del mago, para intentar deducir de allí que la naturaleza de los primeros no es verdaderamente religiosa. Pero, en realidad, el parecido se atiene únicamente al hecho de que en ambos casos se trata de una iniciación. Nuestro vocabulario repara evidentemente en la similitud, ya que se llama sin más «ritos de iniciación» a los que dan ingreso a los jóvenes en la categoría de hombres al franquearles el acceso al culto oficial de su sociedad, y simplemente se agrega a esas palabras una denominación específica para designar los ritos de iniciación en la magia. La iniciación en las sociedades secretas, por otra parte, constituye a veces simplemente un caso particular de la inicia-

ción ordinaria, ya que en definitiva la sociedad en cuestión conforma un grupo autónomo que tiene su propia concepción de la condición humana, a la cual, por lo tanto, sacraliza por separado [25] —con frecuencia, además, como reacción contra el grupo social, por ejemplo como reacción contra el matriarcado si se trata de una sociedad secreta masculina—. A veces también, como ocurre entre los zuñi, las sociedades secretas son hermandades de magos-brujos-curanderos, y la iniciación es del mismo tipo que la del mago en general, aunque estas cofradías hayan logrado sentar plaza en la religión oficial. En todos los casos en que el ser humano adquiere una categoría que le confiere una nueva situación respecto de lo numinoso hay —o puede haber— iniciación. Se ha trasladado de un nivel a otro, y este pasaje se expresa con toda simplicidad mediante el simbolismo de la muerte y la resurrección, y a través de modificaciones artificiales de su ser físico. Pero mientras que la iniciación mágica le hace abandonar la condición humana, la iniciación ordinaria, por lo contrario, lo integra en ella. He ahí toda la diferencia. Ella basta para que hablemos de rito mágico en el primer caso, y de ceremonia religiosa en el segundo.

Las formas particulares de la religión influyen poco, como se dijo, en la estructura de los ritos iniciáticos de la adolescencia, pero casi siempre se insertan en ellos. En otras palabras, se coloca a estos ritos, tales como son, bajo el patronato de este o aquel ser sagrado. Probablemente no haya un solo ritual de iniciación de jóvenes en el que no intervenga, siquiera en alguna medida y a veces con discreción, una figura religiosa: antepasado o Ser Supremo.

Finalmente, aun si se insiste en considerar accesoria y fortuita esta intervención de los representantes del mundo sagrado, será forzoso reconocer que el resultado mismo de las iniciaciones correspondientes difiere en mucho del de las iniciaciones mágicas. En efecto, los magos salen de estas últimas marcados como seres que divergen de la humanidad común, sea porque han perdido su personalidad para adquirir la de un demonio que los posee, sea porque llevan en el cuerpo sustancias procedentes de otro mundo, tales como las piedras *atnongara*. Y ellos mis-

25 Según H. Webster (*Primitive secret societies*, págs. 74-134) todas las sociedades secretas provendrían de un desarrollo de los ritos iniciáticos. Radin hizo objeciones a esta tesis en *La religion primitive*, pág. 228. Acerca del parecido entre la iniciación ordinaria y la iniciación en las sociedades secretas, véase F. Speiser, «Über Initiationen in Australien und Neu Guinea», *Verhandlungen der Naturforschenden Gessellschaft en Basel*, págs. 252-53.

mos hacen cuanto está a su alcance para dar a entender que esa iniciación los convierte en seres que no son como todo el mundo. Por lo contrario, la iniciación ordinaria reúne a todos los seres humanos en un tipo único, les da una especie de marca de fábrica —prepucio cortado, diente extraído, dedo amputado, etc.— que ellos llevan orgullosamente como signo de que, en su grupo, son hombres iguales a cualquier otro. Por eso, en las sociedades en que la iniciación no es absolutamente obligatoria, quienes no han tenido el coraje de afrontarla se sienten disminuidos, excluidos de la sociedad de los hombres auténticos. Aquí los seres aparte son los no iniciados. Por lo demás, estos son, en su mayor número, enfermos mentales, anormales. Tal es, al menos, lo que Laubscher —un etnógrafo psiquiatra— pudo verificar entre los bantúes de la tribu temba.[26] En resumen, es exactamente a la inversa de lo que se observa en el campo de la iniciación mágica.

Por otra parte, el psicoanálisis ha arrojado una luz nueva sobre el simbolismo de la iniciación. Aun si no se aceptan las teorías que vinculan a estos ritos con cierta evolución de la situación edípica, difícilmente se podrá negar que convocan la imagen del niño que se desarraiga de la situación infantil,[27] del ámbito materno femenino.[28] Según Bateson, el propósito de la iniciación entre los iatmul de Nueva Guinea consistiría en hacer pasar a los jóvenes del *ethos* femenino al *ethos* masculino.[29] Por lo contrario, no sería difícil probar que la iniciación del mago suele entrañar el regreso a cierto infantilismo, e incluso a veces a cierta feminización. Un indicio de ello lo da el importante papel que tanto las mujeres como los asexuados asumen en la magia.

Por último, con cada una de estas dos especies de iniciación están a menudo asociados otros ritos cuyo sentido es claro. Confesiones y purificaciones están ligadas a la iniciación de los jóvenes, además de verdaderos cursos de educación cívica durante los cuales se exhorta a los futuros hombres a no olvidar jamás las leyes y costumbres. Por lo contrario, el futuro mago suele hacer más eficaz su iniciación cometiendo toda suerte de transgresiones, cargándose de impureza, y a veces el incesto constituye por sí solo una especie de iniciación mágica.

¿Podrá entonces alegarse que la iniciación de los adolescentes,

26 B. J. F. Laubscher, *Sex, custom and psychopathology*, pág. 139.
27 Th. Reik, *Ritual-Psycho-analytic*, cap. II, y J. C. Flügel, *The psycho-analytic study of the family*, pág. 83.
28 Cf. B. J. F. Laubscher, *op. cit.*, pág. 135.
29 G. Bateson, *Naven*, pág. 132.

puesto que difiere por naturaleza de la iniciación mágica, quizá no sea más que una especie de rito puramente laico, destinado a formar buenos ciudadanos, al que probablemente se confirió luego la subsidiaria bendición de los antepasados y los dioses? Esta objeción, ya respondida bajo otro aspecto, plantea el problema de las relaciones entre la moral social y la religión. En rigor, puede decirse que la solidaridad social, cuando se ve exaltada entre los salvajes mediante ritos colectivos, se convierte por lo mismo en un sentimiento religioso. Todo el estudio de Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* tendería a demostrarlo. Por lo demás, la posición que aquí adoptamos conduce, en esta materia, a conclusiones análogas. Dado que lo sacro es la promoción del orden humano, se hace evidente que la sacralización de una generación nueva ha de asumir las trazas de una iniciación cívica. Faltaría entonces establecer que se trata, precisamente, de una promoción al plano de lo sagrado. Difícilmente podría considerarse secundaria la superposición que, entre los primitivos, presentan la religión y la estructura social. Los no iniciados se reconocen, por sobre todo otro detalle, en el hecho de que se encuentran excluidos del culto oficial. Y a la iniciación cívica se acompaña, por lo común, la revelación de secretos religiosos. Además —y esto es lo más significativo—, la iniciación no toma la condición humana como dato. Es una creación: sitúa al hombre como partícipe de una naturaleza que lo supera. Si se practican en el iniciado circuncisiones y subincisiones, se le arranca un diente o se lo tatúa, ello se hace, evidentemente, para indicar que su ser no se limita a lo creado por la naturaleza. Llega a hombre llevando la señal de una participación en aquello que es «otra cosa».

Así, los ritos de iniciación de los jóvenes son cabalmente de orden religioso. Y al mostrar que lo son hemos marcado, al mismo tiempo, las etapas esenciales de esta sacralización. Porque lo esencial en estos ritos, lo que casi no varía de una sociedad a otra, es precisamente lo que corresponde al proceso gracias al cual el hombre coloca la condición humana bajo el mismo signo de un arquetipo sagrado.

En primer lugar, en cuanto iniciación en general, en cuanto cambio de plano ontológico, este ritual entraña, lo mismo que la iniciación mágica, acciones que simbolizan una transformación profunda, la separación respecto a un pasado cumplido, el ingreso en una nueva categoría de ser. Además este cambio va acompañado, en la ocasión, de la renuncia a la vida infantil. En segundo lugar, la metamorfosis es colocada bajo el signo de los

seres sagrados. En tercer término, se establece una distinción entre la naturaleza dada y la naturaleza sagrada; se plantea a la segunda como trascendente respecto de la primera, al tiempo que se permite al individuo participar de ella.

Si la finalidad de las ceremonias de iniciación radica en consagrar la condición humana —hacer que la situación dada participe de un modelo arquetípico numinoso—, se torna evidente que las variantes de este ritual deben responder a las diversas concepciones que cada sociedad humana puede formarse respecto de la condición humana misma y, en particular, de lo que en ella le parece ritual.

En principio, es natural que se inicie a los jóvenes cuando estos alcanzan una edad que parece ser exactamente aquella en que de hecho se convierten en hombres y dejan de estar anexados en alguna medida a la esfera materna para volverse entes autónomos, miembros del grupo social, realmente colocados en la situación que es propia de la condición humana. Por eso es que a menudo se da a estas ceremonias el nombre de «ritos de pubertad». Pero esta expresión solo es exacta cuando lo que se considera como elemento esencial —o al menos como indicio del acceso a la condición humana plenamente realizada— es la madurez sexual. Y en los hechos no siempre ocurre así, como lo demuestran cabalmente las variaciones en la edad elegida para la celebración de estos ritos. Bastide recuerda que la edad de la circuncisión varía, según las sociedades consideradas, entre el séptimo día y los veintiún años,[30] y con razón ve en ello un argumento en contra de las teorías psicoanalíticas que tienden a dar de los ritos iniciáticos una explicación basada en cierto desarrollo de la evolución sexual. Entre los bantúes de Sudáfrica, los jóvenes sufren esta operación cuando tienen entre 18 y 26 años.[31] Y sin embargo la circuncisión es, entre los ritos de esta especie, la que mejor podría prestarse a la interpretación de los freudianos. Si se desea, pues, sostener la denominación de «ritos de pubertad», habrá que convenir que en este caso «se trata de una pubertad social y no fisiológica».[32] Como escribe Ruth Benedict, «no es la pubertad biológica, sino lo que significa la adolescencia en el seno de [esta o aquella cultura] (...) lo que determina el ceremonial de la pubertad». Por ejemplo, en las tribus de América del Norte lo que constituye la marca esencial de la cualidad viril es la aptitud para la guerra, mientras que en Australia lo es más bien la posibi-

30 R. Bastide, *Sociologie et psychanalyse*, b), pág. 219.
31 B. J. F. Laubscher, *op. cit.*, pág. 15.
32 R. Bastide, *op. cit.*, b), pág. 219.

lidad de participar en el culto oficial. En consecuencia «la investidura del guerrero es más tardía, y presenta distinta forma, en relación con la asumida en una sociedad en la que el principal privilegio de la adolescencia consiste en danzar durante una representación de los dioses enmascarados».[33]

La madurez sexual es uno de los símbolos de que la infancia concluye. Y es a tenor de ello que la pubertad constituye a menudo el indicio elegido para decidir que ya es tiempo de proceder a la iniciación. Pero esto no significa que ella misma sea el objeto de la sacralización. Por eso tal indicio puede consistir igualmente en la pubertad masculina, la femenina o la capacidad para empuñar las armas. Esas variantes mismas muestran que el objeto de la sacralización no es el sexo, el coraje guerrero o la sangre catamenial sino más bien la condición humana en general, cuya posesión por parte de un individuo se revela a través de tal o cual signo. Lo que permanece invariable es el hecho mismo de la sacralización. Hay, pues, muchas probabilidades de que el simbolismo sea más perceptible —sino más próximo a las fuentes— cuando la iniciación es la de los jóvenes y les otorga el derecho de manejar los *sacra* del clan o de la tribu.

No sin motivo clasifica Van Gennep[34] las ceremonias de iniciación entre los ritos de pasaje. Ellas marcan, en efecto, la transición de un estado a otro. Incluso puede decirse que aquí el «pasaje» es doble. Se trata, por una parte, de hacer pasar al neófito de la vida infantil a la sociedad adulta, y, por otra, de hacerlo pasar de la vida profana a la sagrada. En realidad no existe una distinción nítida entre ambos pasajes, y siempre es posible que el primero prevalezca sobre el segundo, de modo que la iniciación —en la medida en que sea rito de pasaje— concluya por secularizarse. Pero entre los primitivos, precisamente, no es tan solo rito de pasaje, o, si se prefiere, no lo es a igual tenor que las ceremonias del nacimiento y de la muerte, por ejemplo. El adolescente, al mismo tiempo que abandona la infancia para volverse hombre, entra en contacto con los símbolos numinosos de la condición humana. Y es su participación en el arquetipo sagrado de esta lo que lo convierte en un verdadero hombre ante sus conciudadanos. Una condición humana desligada de todo vínculo con ese arquetipo no tendría exis-

33 R. Benedict, *Echantillons de civilisation*, pág. 34.
34 A. van Gennep, *Les rites de passage*, cap. VI. Véase, además, una opinión similar, respaldada en la etnografía africana, en L. V. Thomas, «Mort symbolique et naissance initiatique», *Cahier des religions africaines*, pág. 57.

tencia real alguna. El no iniciado carece de una naturaleza humana profana: no está completo como hombre. Para los fiyianos no hay diferencia alguna entre el adulto no iniciado y los niños. Los cafres «consideran como si estuviesen manchados» a todos los niños, hasta que cumplen su iniciación. Esto es natural, puesto que —como se vio— la impureza es manifestada por lo que se halla al margen de la condición humana.

En síntesis: no hay término medio entre participar del arquetipo sagrado de la condición humana o no ser un hombre. El acto de asumir la condición humana es inseparable de la sacralización de esta. Pero es natural que la ruptura con el ámbito materno esté —en todas aquellas comunidades donde tal circunstancia defina socialmente la situación de hombre— señalada con vigor en las ceremonias iniciáticas. Ocurre que en esos casos el arquetipo de la condición humana supone la negación de la personalidad infantil.

En realidad la iniciación comprende, en muchas sociedades primitivas, un ritual que a todas luces significa la sustracción del niño a las ternuras de la protección materna. Así es que cuando un muchachito karadjeri está por ser llevado a la maleza, donde se lo circuncidará, sus parientes más próximos deben llorar, y las mujeres simulan inferirse heridas a causa del dolor que les produce presenciar la partida.

Por otra parte, si el neófito abandona el mundo de su infancia se aleja, ante todo, del mundo profano, el mundo de los no iniciados. A menudo el ritual iniciático presenta, para que exista una separación nítida entre la condición humana sacralizada y los no iniciados, el carácter de un «misterio» para estos últimos, que son mantenidos al margen. Por lo general los iniciados australianos asignan enorme importancia a la consigna del secreto. No deben revelar a las mujeres lo que ocurre durante la iniciación, porque —según se cree en algunas tribus— ello acarrearía grandes desgracias. Mirado de cerca, se percibe que el secreto en cuestión no esconde, en el fondo, nada demasiado importante. Ya se verá que por lo común se trata de la identidad del antepasado mítico, cuyo verdadero nombre se oculta a las mujeres, o bien de la existencia de las bramaderas (*bull-roarers*).

En última instancia, poco importa qué cosa se mantiene en secreto. Lo esencial es simplemente ocultar algo a los no iniciados [35] y que la iniciación sea una revelación, incluso fútil.

35 El secreto confiere más realidad a lo que está escondido. Esto es lo que piensa Lévi-Strauss a propósito de los bororo (*Tristes...*, *op. cit.*, pág. 225).

De esta manera el mundo sacralizado queda aparte del mundo estrictamente profano. La condición humana parece cambiar de aspecto al conectarse con sus protectores trascendentes. El pasaje al plano sagrado es un pasaje de la mentira a la verdad. Este principio es el que, sin duda, explica algunos otros detalles del ritual. Es así como en muchas tribus se recurre a ardides para asustar a los no iniciados. Durante las ceremonias de iniciación de los kurnai los hombres dan lentamente la vuelta al campo sin dejarse ver, en tanto echan al aire el ulular de las bramaderas (*bull-roarers*), para infundir terror en los no iniciados.

Pero la manera más eficaz de hacer sensible al neófito mismo la ruptura con su pasado de no iniciado consiste en el muy difundido ritual de la muerte y el nacimiento. En la tribu wongaibon se cuenta a las mujeres que el monstruo *Thuremlin*, cuya voz está representada por la bramadera, corta en pedazos a los neófitos, tras lo cual les devuelve la vida y les arranca un diente. En las tribus del curso inferior de los ríos Lachlan y Murray se cuenta que *Daramulun* mata y resucita a los jóvenes al tiempo de su iniciación.

En ocasiones el ritual de la muerte y la resurrección, en lugar de consistir en una simple historia para no iniciados, toma la forma de una representación dramática. De esta suerte, en la tribu de Nueva Gales del Sur es un actor quien simula ante los novicios, bajo la invocación de *Daramulun*, morir y resucitar.[36] En Nueva Guinea se fabrica una cabaña con la apariencia del monstruo mítico y se hace desfilar por ella a los neófitos.[37]

En otros lugares parece bastar una representación menos realista de renacimiento. Por ejemplo en el Camerún, donde el iniciado cambia de vestimenta y de nombre.[38] Además, este ritual del cambio de nombre puede agregarse también, para completarlas, a las ceremonias ya descriptas. Por ejemplo en Australia, entre los arunta, los jóvenes reciben un nuevo nombre luego de su iniciación.

Pero la condición humana a la que así se llega no es un simple dato. Está, dijimos, sacralizada de primera intención. Resulta forzoso, pues, que se destaque su participación en un arquetipo trascendente, es decir, su semejanza con algo que supere lo humano simplemente dado. Ya hemos visto que —como observaba Durkheim— el dolor es un elemento esencial de los ritos que distinguen la existencia sagrada de la profana. El dolor vo-

36 A. W. Howitt, *The native tribes...*, *op. cit.*, págs. 554-56.
37 R. Neuhauss, *Deutsch Neu-Guinea*, vol. III, págs. 296-98 y 402-10.
38 Garnier y Fralon, *Le fétichisme en Africa noire*, pág. 69.

luntariamente asumido supone negarse a tomar la vida tal como está dada. La naturaleza determina que todo ser vivo rehúya al sufrimiento. Quizás, en el peor de los casos, induzca a soportarlo cuando ese es el precio que debe pagarse para satisfacer otros instintos. Pero, ciertamente, una de las maneras más seguras de afirmar que se trasciende a la naturaleza consiste en sufrir sin más motivo que el deseo de resistir el dolor. En el origen de las sevicias infligidas al neófito durante la iniciación puede estar, ciertamente, el propósito de preparar al joven para las duras empresas que lo aguardan. Ese puede ser —y a menudo lo es— un método de entrenamiento. Pero Durkheim dejó claramente establecido que este no es el principio único de las pruebas iniciáticas. Estas tienen además, de modo manifiesto, una significación mística.[39] Quien sufre estas pruebas —dice Durkheim— «es más fuerte que la naturaleza, como que la hace callar» [40] Por lo tanto, estos ritos están, de alguna manera, sobredeterminados. Tienen un valor educativo y un valor religioso, que por lo demás se confunden. «En este como en otros casos —sigue diciendo Durkheim—, los intereses religiosos no son más que la forma simbólica de los intereses sociales y morales».[41] En efecto, ya lo dijimos, lo que se sacraliza en la iniciación es aquello que la sociedad considera esencial en la condición humana. La religión, en cuanto sublimación, no toma la naturaleza humana como un hecho dado sino que la eleva a la altura de un arquetipo, y para manifestar la trascendencia de este instila en él, ampliándolos, confiriéndoles grado de símbolos, los valores adquiridos que hacen frente a los instintos naturales.

El período preparatorio de las ceremonias iniciáticas está señalado, generalmente, por una reclusión con frecuencia penosa. Se arranca a los neófitos del ámbito familiar y la vida fácil. Se los enclaustra en chozas especiales, o bien se los abandona en el «desierto», en la selva, a veces sin ayuda, constreñidos a buscarse con suma dificultad el sustento. Por otra parte, la «selva» tiene, para muchos primitivos, un significado particular, y simboliza por sí sola el brusco alejamiento de la vida fácil. La reclusión indica la ruptura con el medio materno. A veces las mujeres lloran y se lamentan cuando les quitan a sus niños, llegada la hora de iniciarlos, para conducirlos a la selva. Los jóvenes se hallan sometidos, durante la reclusión, a múltiples prohibiciones alimentarias y a parciales ayunos. Este

39 E. Durkheim, *op. cit.*, págs. 450-51.
40 *Ibid.*, pág. 451.
41 *Ibid.*, pág. 452.

retiro y estos ayunos recuerdan curiosamente a los ritos que estudiamos antes, con relación a los tabúes y al reforzamiento de los tabúes. Lo que vuelve aún más fácil esta comparación es el hecho de que, en algunas tribus australianas, el neófito no tiene derecho, durante su reclusión, a valerse de las manos para comer. Vimos, en efecto, que una prohibición parecida suele aplicarse, en otras regiones, a las personas impuras declaradas tabú. No hay por qué asombrarse de tales coincidencias. El neófito, antes de abordar la iniciación propiamente dicha, es un ser impuro, ya que aún no se ha integrado en los cuadros de la condición humana verdadera. Esta similitud confirma, pues, lo que se dijo páginas atrás: la impureza corresponde a todo lo que se encuentra fuera de tales cuadros. Y la iniciación tiene precisamente la finalidad de permitir al hombre, ligándolo con los arquetipos sagrados, comunicarse con la potencia extrahumana sin ser impuro. Este es el sentido en que —dijimos— lo sagrado realiza la síntesis entre la condición humana y las fuerzas numinosas. Antes de ser iniciado, el jovencito es pura y simplemente impuro.

Pero los castigos más severos comienzan por lo general con las ceremonias de iniciación propiamente dichas. Además de las mutilaciones corporales —de las que hablaremos luego en virtud de su carácter particular—, incluyen toda especie de sevicias y humillaciones.

En ciertos lugares, por ejemplo en la tribu larakia del distrito de Port Darwin, estas pruebas constituyen lo esencial de la iniciación. En muchas tribus australianas se tiene la costumbre de lanzar al neófito por el aire, atraparlo y lanzarlo nuevamente. En otras se lo hace acostar sobre un lecho de hojas tendido sobre brasas ardientes. Entre los indios zuñi la iniciación comprende dos grados, cada uno de los cuales lleva como seña esencial una fustigación de los jóvenes.[42]

Sin embargo, el sentido profundamente religioso de las ceremonias iniciáticas no será percibido hasta que no se observe en qué atmósfera mítica transcurren. A menudo son una oportunidad para sacar las máscaras, ponérselas e interpretar con ellas las grandes escenas de la vida de los antepasados. Según Van Gennep, la declamación de los mitos constituye la parte positiva de estas ceremonias entre los primitivos.[43] En Australia es común que la iniciación se acompañe con escenas de

42 Lo mismo ocurre entre los hopi. Quien fustiga a los jóvenes es un hombre que lleva la máscara de un antepasado *katchina.* Cf. L. Thompson, *The secret of culture*, pág. 261.
43 A. van Gennep, *op. cit.*, pág. 108.

mímica, generalmente a cargo de hombres enmascarados, en las que se representan mitos relativos a los antepasados.

En la descripción que hizo Geza Roheim de las ceremonias de iniciación de los pitchentara se encontrará un cuadro de equivalencias entre el rito mimético y el mito que este representa.[44]

Estas particulares representaciones dramáticas alcanzan, en la mencionada tribu australiana, una gran extensión. Comprenden veinticinco actos, que se desarrollan durante una semana y miman la migración de los antepasados a través del paisaje familiar, desde el comienzo de la gesta hasta la hora de su muerte, es decir, la de su metamorfosis en *churingas*.

Mediante la representación mítica, la condición humana es ligada con la acción de los antepasados puesta en relación con la potencia numinosa, con el arquetipo que le sirve de fundamento, con el principio totémico en las sociedades en que lo sagrado se ha establecido en un tótem.

De este modo la humanidad es creada, es decir: fundada ontológicamente en el mundo extrahumano. Es fama que los antepasados fabricaron hombres con sus propias manos, manipulando seres informes, sin duda semejantes a los neófitos atontados por el castigo.

Pero la condición humana, repitámoslo, debe ser trascendente a la naturaleza, a lo dado, porque está consagrada. Es esencial —escribe Van der Leeuw— que el hombre «rehúse la vida como un dato. Tiene la noción de que no debe resignarse a ese dato, que algo debe ocurrir antes de que pueda aceptarlo».[45]

Y para manifestar simbólicamente esa resistencia a admitir el dato humano, esa necesidad de elevarlo a la participación en un arquetipo que difiera de él porque lo trasciende, no podría hacerse nada mejor que modificar de algún modo el cuerpo mismo del hombre, es decir el dato visible. Es así como el iniciado conservará de por vida una marca irrecusable de su sacralización, que lo distinguirá de los no iniciados. De otro modo sería poco menos que imposible explicarse por qué casi en todas partes la iniciación va unida a ciertas mutilaciones, por lo demás muy variadas. Verdad es que algunas teorías pretenden hallar un significado puramente sexual en la *circuncisión* y la subincisión, las más frecuentes entre estas prácticas. Pero el hecho mismo de que se encuentren otros tipos de mutilaciones rituales, no referidas a los órganos genitales, parece indicar que el sexo no constituye el principio más general del rito sino

44 G. Roheim, *op. cit.*, pág. 88 y sigs.
45 G. van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, pág. 190.

tan solo uno de sus aspectos particulares. En realidad, no puede llamar la atención que ese caso particular sea el observado con mayor frecuencia. El parentesco entre la iniciación y los ritos de fecundidad bastaría para llamar la atención sobre el sexo. Por lo demás, el hecho de que la iniciación arranque al niño de la sociedad femenina para ligarlo a la de los hombres ha de producir el mismo efecto.

Finalmente, la sexualidad desempeña un papel bastante importante en la concepción que de la condición humana pueden hacerse los primitivos. En consecuencia, cuando se trata de distinguir la naturaleza sacralizada de la naturaleza dada, es natural que se tienda a señalar la diferencia mediante alguna modificación en los órganos genitales.

Pero, puesto que en principio y ante todo se trata de modificar el cuerpo humano en cuanto «dado», la marca de la iniciación puede también interesar otras partes del individuo. Por ejemplo, muchos pueblos practican la extracción de uno o varios dientes. Los psicoanalistas responden, en verdad, que también este —igual que la circuncisión— es un símbolo de la castración. Comprenderíamos la hipótesis si el rito considerado sustituyese efectivamente a la circuncisión. Pero en algunas tribus de Australia la extracción de los dientes se practica como complemento de la circuncisión. No parece, pues, que aquí se trate de un desplazamiento del símbolo, de un sustituto.

En Australia, si nos atenemos a Spencer y Gillen, la extracción del diente fue quizá la marca iniciática común a los antepasados de las tribus del centro y de la costa, pero en el primero de estos grupos tal costumbre cedió más tarde su lugar al rito de la circuncisión.[46] En todo caso, la circuncisión debe ser explicada por un principio que convenga a todos los ritos de mutilación. Hay que relacionarla, dice Van Gennep, con todas las demás prácticas que «por ablación, seccionamiento, mutilación de una parte cualquiera del cuerpo, modifican la personalidad del individuo de un modo visible para todo el mundo».[47] Cuando se examinan en conjunto estos ritos, se tiene la impresión de que «el cuerpo humano ha sido tratado como un pedazo de madera que cada uno talló y dispuso a su antojo».[48]

46 B. Spencer y Gillen, *The northern tribes of Central Australia*, pág. 329. El rito de la extracción del diente está, según Speiser, difundido en casi toda Australia, pero solo en el sudeste se encuentra ligado a la iniciación, y ni siquiera como elemento esencial. En la región central está reemplazado por la circuncisión (Speiser, *op. cit.*, pág. 102).
47 A. van Gennep, *op. cit.*, pág. 102.
48 *Ibid.*, pág. 104.

En ese sentido, la circuncisión —según ha escrito Van der Leeuw— «no es más que uno de los ritos múltiples y diversos destinados a hacer que la potencia advenga o se renueve».[49] Es una práctica «de naturaleza igual a la del aserramiento de los dientes, los tatuajes, la perforación del himen de las vírgenes o del tabique nasal, etcétera».[50] El principio general de todos estos ritos es el siguiente: «No se acepta sin más la vida sino que se la modifica, se la mutila con la finalidad de que se vuelva apta para revestirse de potencia».[51] Nosotros diríamos más bien que de ese modo se manifiesta la trascendencia del arquetipo «potente» en el que, así, se hace participar a la vida humana. La mutilación ritual de la iniciación es como una segunda creación, que construye al individuo de conformidad con el arquetipo humano de su grupo social. Tanto es así que a menudo se la considera un invento de los antepasados creadores de la tribu. Por ejemplo, los dieri cuentan que *Murmura* —antepasado mítico—, después de haberlos creado, «hizo saltar los dos incisivos superiores del primer niño» y, «hallándolo de su agrado, ordenó que eso mismo se hiciese, de allí en adelante, a todo niño, sin distinción de sexo».[52] Aunque la sexualidad sea efectivamente el motivo central de los ritos de circuncisión, excisión y subincisión, no por ello estas prácticas dejan de ser, en primer lugar, sacralizaciones. Simplemente son los órganos genitales los que entonces resultan sacralizados con preferencia al resto del cuerpo; el sexo constituye un símbolo de lo que parece importante en la condición humana. Cualquiera que sea la marca de la iniciación, lo cierto es que solo quienes la llevan son verdaderos hombres, ya que solo ellos participan en el arquetipo de la condición humana reconocida por la sociedad en la que viven.

Pero a veces la mutilación ritual no constituye más que el preludio de un acto iniciático cuyo carácter religioso es todavía más nítido. En muchas tribus parece que todas las flagelaciones, mutilaciones y representaciones dramáticas que jalonan el desarrollo de las ceremonias de iniciación tuvieran por desenlace el contacto del nuevo hombre con un objeto sagrado. El iniciado, en efecto, participa en un arquetipo numinoso. Se ha convertido en hombre elevando él mismo la condición humana hasta el nivel de lo sagrado; puede, pues, manejar sin sacri-

49 G. van der Leeuw, *La religion dans sons essence et ses manifestations*, pág. 190.
50 *Ibid.*, págs. 190-91.
51 *Ibid.*, pág. 190.
52 A. van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, págs. 133-34.

legio los símbolos de la potencia religiosa, ya que los *sacra* constituyen, precisamente, la garantía visible y tangible de la condición humana en el grupo social. Lo sagrado que se revela en la iniciación es muy distinto de lo numinoso impuro. Por otra parte, esta distinción se manifiesta muy nítidamente cuando lo sagrado es representado como resultante de una transfiguración de la potencia simplemente numinosa: esta, gracias a la santificación, deja de ser una amenaza para el orden moral y, por lo contrario, pasa a convertirse en su basamento. «El acto central» de la iniciación es —dice Van Gennep—, «tanto en América del Norte como en Australia, la revelación hecha a los novicios en el sentido de que los ogros que aterrorizan su infancia no son otra cosa que simples *sacra*, bramadera en Australia, máscara en América; además, el privilegio del iniciado consiste en manipular los *sacra* sin peligro sobrenatural, ateniéndose a reglas precisas».[53] Estos elementos rituales, agrega el citado autor, «constituirían también los puntos culminantes de la iniciación en los misterios asiáticos, griegos, etc.», lo cual demuestra su importancia dentro del fenómeno religioso en general. Se podría, por lo demás, completar las indicaciones de Van Gennep —por lo tocante a los primitivos actuales— mediante ejemplos extraídos del Africa negra que presentan gran semejanza con los que el autor toma de la etnografía australiana y americana. Es así como, entre los dogon de Sanga, la circuncisión es solo el primer grado de la iniciación en las máscaras y en los secretos del culto que se tributa a estas.[54]

Por esta revelación de los *sacra* —que con frecuencia son sustitutivos de fuerzas demoníacas— la iniciación constituye, en efecto, uno de los rituales en que la vida religiosa se presenta con máxima claridad como fruto de una sublimación. Para el hombre religioso, la fuerza numinosa temible ya no es más que mentira; la verdadera potencia sobrenatural es, para lo futuro, la que garantiza el orden humano en que él mismo acaba de integrarse mediante la iniciación, y de la cual participa hasta el punto de que puede tocar sus símbolos. Los no iniciados, en cambio, siguen en la mentira. En las islas Murray, del estrecho de Torres, se muestra a los iniciados la bramadera (*bull-roarer*), cuyo ruido aterrorizaba a las mujeres y a los niños, y se les revela que el verdadero nombre del héroe de los mitos de creación no es *Malu*, como creen los no iniciados, sino

53 A. van Gennep, *Les rites...*, *op. cit.*, pág. 114.
54 M. Leiris y A. Schaeffner, «Les rites de circoncision chez les Dogon de Sanga", *Journal de la Société des Africanistes*, pág. 160.

*Bomai.* Por último el iniciado recibe una bramadera. Entre los bukaua de Nueva Guinea se habla a los no iniciados de un monstruo feroz, *Ballum*; pero al joven que concluye su iniciación se le hace saber que *Ballum* no existe, y se le muestra la bramadera. Las mujeres y los niños warramunga creen que el ronquido de la bramadera es la voz de un espíritu llamado *Murtu-Murtu.* Pero al término de las ceremonias de iniciación el novicio se entera de que no hay tal *Murtu-Murtu* y la bramadera es tan solo un objeto sagrado.[55] En la tribu kaitish es el espíritu *Tumana* quien —se cuenta a los profanos— aúlla y arrastra a los novicios a la espesura; pero los ancianos enseñan a los iniciados que *Tumana* no existe, y, mostrándoles las bramaderas, les comunican que esos objetos sacros fueron una invención del antepasado mítico *Atnatu,* héroe civilizador de la tribu.

Así, en virtud de la consagración representada por la iniciación, lo numinoso deja de ser angustiante y se identifica con el fundamento de la condición humana encarnada por los antepasados. Queda hecha la síntesis entre la potencia sobrenatural y el orden natural.

La iniciación es sin duda el rito consagratorio más típico, ya que es al hombre mismo a quien ella relaciona con lo sagrado. Pero también se encuentran en la religión primitiva otros tipos de consagración que, en lugar de aplicarse al hombre en su conjunto, conciernen a alguno de sus actos, a este o aquel acontecimiento de su vida. Así como el niño o el adolescente, al volverse hombre, se integra en la condición humana sacralizada, así también todo lo que en el universo humano constituya una fase, una etapa de cierta importancia, o que señale un nuevo estado puede ser ligado a un arquetipo trascendente que le asegure, por participación, la consagración. Por eso en todo lugar adonde haya llegado la sublimación religiosa los ritos de consagración se superponen a los ritos de pasaje que solo perseguían la finalidad de eliminar la impureza del cambio, o los reemplazan. Ambos tipos de rito pueden aparecer unidos en una misma ceremonia, ya que el rito de pasaje prepara la consagración, así como las purificaciones preparan la iniciación. Es que la religión se edifica en el mundo de la pureza. Por lo tanto, le es fácil tomar a su cargo los ritos estudiados en la primera parte de esta obra, que tienden a eliminar la impureza. Para fundar el orden es preciso, en efecto, liberarlo de cuanto lo amenaza. Pero esto no significa que los ritos de pasaje y los

55 B. Spencer y Gillen, *The northern tribes . . . , op. cit.,* pág. 500.

ritos de consagración puedan confundirse. Tienen, en realidad, metas muy distintas. La purificación y la repetición simbólica del pasaje ahuyentan o atenúan lo numinoso en cuanto mácula. La consagración atrae la potencia numinosa en cuanto garantía del orden. Esto se manifiesta en la forma misma de los ritos. Mientras que el simple rito de pasaje consiste en mimar simbólicamente el cambio, el rito de consagración religiosa pretende repetir una acción arquetípica, reproducir lo que fue realizado en el mundo mítico.

El casamiento, por ejemplo, cuando está integrado en el ciclo religioso —cosa que no siempre ocurre—, comprende, además de los ritos de pasaje propiamente dichos y las acciones simbólicas homeopáticas destinadas a hacerlo dichoso, duradero y fecundo, actos consagratorios. En tal caso se supone que el casamiento reproduce la unión sagrada de los seres divinos. Su modelo es una hierogamia. En todo caso, se lo bendice como algo que guarda conformidad con una institución de las potencias sobrenaturales. En cuanto a los ritos funerarios, ya vimos antes cómo evolucionan, desde la simple reacción defensiva frente a la impureza, hasta la consagración.

Lo mismo ocurre con todas las ceremonias relativas a lo novedoso, a lo que se hace por primera vez. Así es que cuando se construye un edificio importante no siempre parecen bastar los ritos purificatorios que ahuyenten la mala influencia que es propia de lo nuevo; también se lo puede «consagrar». Entre los zuñi, hombres enmascarados que representan a los dioses *katchinas* bendicen ritualmente todos los años, durante la fiesta *Shalako*, las nuevas viviendas.

Los actos más comunes de la vida pueden ser objeto de consagraciones, quedar colocados en un plano ontológico especial, en tanto se los presente como la repetición de actos arquetípicos. Toda actividad profana —por ejemplo beber o comer— puede quedar relacionada con la sublimación religiosa. Danza, caza, pesca, intercambio, regalo, representan a menudo entre los primitivos una costumbre introducida por los antepasados en la época mítica y legitimada, por tal razón, en el plano numinoso.

Así es como se cumple, respecto de cada acto, la transfiguración que el primitivo, en el momento de la iniciación, realiza globalmente respecto de la condición humana en general.

# 15. Plegaria, oblación, sacrificio




Los ritos religiosos que hemos considerado precedentemente son en lo esencial consagraciones, es decir que tienen por función principal hacer que la condición humana participe, en su conjunto o en sus elementos, de un principio que la supera y fundamenta. Son ritos que hacen ingresar a la potencia numinosa en el orden humano. Pero esa potencia, por lo mismo que en la religión es considerada sagrada, difiere del principio de la acción puramente humana tanto como el modelo —el arquetipo— difiere de la copia. Por eso, aunque trascendente, está concebida a imagen de la voluntad humana. Mientras que lo numinoso mágico enfrenta a la condición humana y se establece en fluidos impersonales o demonios inhumanos, lo sagrado tiende, por lo contrario, a ser representado por seres que exhiben cierto parecido con los hombres, especialmente en cuanto concierne a su comportamiento. Hasta los tótem, aun siendo animales, son al mismo tiempo antepasados y actúan como tales. Así es que lo sacro garantiza el orden humano, pero no de una manera mecánica sino, a la inversa, de un modo que recuerda al acto voluntario. No siempre basta, por lo tanto, asegurar mediante consagraciones la participación del orden humano en el principio sagrado. Con ello tal orden adquiere simplemente más realidad. Pero también es posible tratar de influir sobre ese principio, orientar sus efectos. Del mismo modo que la magia, la religión supone un empleo técnico [1] de la potencia numinosa. Pero la religión, al convertir a esta potencia en garante de la condición humana, no puede manejarla más que como una voluntad humana.

De ello resulta que la religión comprenda algunos ritos que son medios para influir en las potencias sagradas y no tan solo —como las consagraciones— para participar de la potencia.

Los ritos que orientan a la potencia sagrada en beneficio de los hombres —individuos o grupos—, y que se cumplen con la

1 M. Pradines (*Traité de psychologie générale*, t. II, vol. I, 2a. sec., cap. II, párr. 1) destaca esta característica de la religión.

mirada puesta en resultados y ventajas a menudo muy precisos, revisten una importancia que puede parecer superior a la de las consagraciones, en virtud de su carácter pragmático y a causa de que son suscitados por los acontecimientos cotidianos, las exigencias y preocupaciones de la vida. Se hallan mucho más directamente «motivados» por razones concretas que, en general, las consagraciones. Por eso pudo creerse a veces que constituían la parte esencial de la religión. Así, Platón define la piedad como «cierta ciencia de sacrificios y plegarias»,[2] y a la ciencia de los sacrificios asocia la de las ofrendas.

Pero en realidad estos ritos no alcanzarían a tener sentido si no existiesen las consagraciones. Para influir sobre lo sagrado se requiere haber entrado en comunicación con él y reconocido, al mismo tiempo, su trascendencia. Por lo común los no iniciados están excluidos del culto. De igual modo las plegarias, las ofrendas y los sacrificios no constituyen acciones verdaderamente religiosas más que en la medida en que, al igual que las consagraciones y merced a ellas, respeten el carácter sintético de lo sagrado. Influyen sobre un poder extrahumano sin sustraer al hombre de la condición humana. Eso los distingue de los ritos mágicos. Pero, en otro sentido, no son simples consagraciones: si establecen una comunicación con lo sagrado —o la suponen— es para inducir a la potencia numinosa a que produzca tal o cual efecto. Esta función técnica ha sido a veces ignorada por ciertas teorías, referidas en particular al sacrificio. Sería muy difícil decidir cuál es, de los tres tipos de ritos técnicos que acabamos de citar, el más antiguo. En realidad se los encuentra comúnmente asociados: el sacrificio está acompañado por una plegaria y culmina en una ofrenda.

Pero en el orden lógico —ya que no podemos valernos de un orden cronológico— parece natural comenzar por el estudio de la plegaria. Es, por una parte, el rito más simple, y el más claro, ya que expresa sus intenciones por medio de palabras. Por la otra, es el que mejor permite confrontar la técnica religiosa con la técnica mágica, puesto que tiene en el conjuro —propio de esta última— su término simétrico.

No es de extrañar que la verdadera plegaria se caracterice, y se distinga del conjuro mágico, por el hecho de estar dirigida a la potencia numinosa en cuanto garante de la condición humana, es decir, en cuanto sagrada. Mauss propone la siguiente definición: «La plegaria es un rito religioso oral directamente referido a las cosas sagradas».[3] Y esta referencia directa a lo

2 Platón, *Eutyphron*, 14 c), pág. 203.
3 M. Mauss, *La prière*, pág. 81.

sagrado es, según él, lo que la distingue de otros ritos orales como el juramento, la súplica, la bendición, la maldición y el voto, cuyo efecto es modificar el estado de una cosa profana a la cual se intenta conferir un carácter religioso.[4] En síntesis, la plegaria no es una consagración sino una acción sobre lo sagrado mismo. Y por otra parte no es un conjuro, como que se refiere a lo sagrado religioso y no a lo numinoso mágico. Por lo demás, el problema de sus relaciones con la fórmula mágica es el más controvertido de cuantos se puedan plantear a propósito de la plegaria.

En todos los casos la plegaria supone que el hombre —dada su permanencia en el plano de la condición humana— no puede dirigir por sí mismo la potencia numinosa. Sólo puede dirigirse a los arquetipos numinosos, pidiéndoles que orienten ellos esa potencia extrahumana en una determinada dirección. Por lo contrario, el conjuro mágico coloca al agente humano en el nivel de las fuerzas numinosas; mejor dicho, la fórmula misma es la numinosa, ya que posee una eficacia intrínseca. De esta diferencia funcional se desprende una diferencia de forma. En efecto: como el conjuro mágico eleva en sí mismo su potencia, no puede variar, debe pronunciarse siempre de la misma manera. La plegaria, que no guarda en sí el principio de su eficacia sino que tan solo invoca la iniciativa de un ser que posee la potencia, no está constreñida a semejante rigidez. Por cierto que también la plegaria puede convertirse en una fórmula. Pero si se vuelve fija y sufre esa transformación es más bien por efectos del hábito, de la pereza de espíritu y hasta por alguna influencia de la magia. Cabe agregar que la religión tiene, por esencia —más exactamente, en virtud de uno de sus principios—, una inclinación conservadora. En cuanto medio de garantizar el orden humano a través de un arquetipo divino, tiende por naturaleza a instituir un orden inmutable en su propio ritual. Además no debe extrañar que la plegaria, por su calidad de técnica, de rito pragmático, no se interese demasiado en cambiar las fórmulas de eficacia probada.

Entre los indios zuñi, por ejemplo, las plegarias elevadas al sol y las que se destinan a las divinidades *katchinas* son, por lo general, siempre las mismas. La tribu piensa que el mínimo error cometido en la declamación de una de ellas anula sus efectos.[5] Tanta es, entre los zuñi, la semejanza que asumen la

4 *Ibid.*, pág. 9.
5 R. L. Bunzel, «Introduction to Zuñi ceremonialism», *XLVII Annual Report of the Bureau of American Ethnology.* En Tahití existía una creencia similar (cf. E. S. C. Handy, *Polynesian religion*, pág. 199).

plegaria religiosa y la fórmula de eficacia intrínseca, que ciertas plegarias cuya propiedad corresponde a un grupo cultural o a una familia pueden ser vendidas o permutadas una vez que se verificó su utilidad. Sin embargo los indígenas, cuando se los interroga sobre el particular, admiten que esas fórmulas no son obligatorias en absoluto, solo que cuentan con más probabilidades de ser atendidas por las potencias sobrenaturales a las cuales se dirigen. El conservadorismo de los zuñi, tanto en las danzas como en el ritual oral, es uno de los rasgos dominantes de su religión. No es asombroso, por lo tanto, que den formas invariables a sus plegarias, sin necesidad de suponer que estas encubran una acción mágica. En resumen, como lo demuestra este ejemplo, la plegaria es en principio menos fija que el conjuro. Pero, por una parte, el hecho de que la tendencia a la magia sea una de las dos corrientes antitéticas reconciliadas por la sublimación religiosa, y, por otra, distintas razones de orden psicológico y social, hacen que este carácter no pueda considerarse como un criterio absoluto para diferenciar a la fórmula mágica de la verdadera plegaria.

El primitivo ora, en la mayoría de los casos, para obtener ventajas particulares.

Dicho con más exactitud, el primitivo experimenta la necesidad de orar cuando atraviesa por una situación incierta. «Primitivamente —escribe Heiler—, la ocasión de orar es siempre una necesidad concreta del momento que se vive, una situación de penuria en la que los intereses vitales básicos de un individuo o de un grupo se hallan gravemente amenazados: la sequía y la hambruna, el peligro de muerte por la tempestad o la tormenta, los ataques de enemigos o animales feroces, las enfermedades, las epidemias, y hasta la difamación y la acusación, o la vergüenza de ser infecundos, nos incitan a rogar a una potencia superior».[6] Los zuñi multiplican las plegarias a los *katchinas*, amos de los aguaceros, en tiempos de sequía.

En síntesis, las circunstancias que conducen al primitivo a la plegaria son, en su conjunto, parecidas a las que, como vimos en otro capítulo, determinan un refuerzo de los tabúes, una confesión general o ceremonias purificatorias. Cuando el hombre se encuentra en esas situaciones que hemos denominado numinosas, cuando no se siente lo bastante asegurado por las reglas que dependen de él ni por su esfuerzo personal o colectivo, entonces puede pensar en deshacerse de la potencia numinosa reforzando el «cordón sanitario» de los tabúes —o puri-

6 E. Heiler, *La prière*, pág. 44.

ficándose—, o en implorar a un ser sagrado en cuya naturaleza se concilien la fuerza numinosa misma y la garantía de la condición humana. A veces, por lo demás, recurre para mayor seguridad a ambos tipos de protección.

A menudo la plegaria del primitivo indica claramente que se ruega a la divinidad intervenir en un determinado asunto particular en su condición de garante del orden en general.

La plegaria supone siempre el sentido de la «precariedad» de las cosas humanas, según la etimología misma de la palabra. Tanto para hacer realidad un deseo como para dulcificar una desgracia, ella siempre justifica —implícita o explícitamente— el recurso a una voluntad superior mediante la confesión de que la condición humana no tiene en sí su propio fundamento. Así, la plegaria asume un significado realmente religioso cuando implica cierto sentimiento de respeto y humildad, es decir, lo que Schleiermacher denominaba «sentimiento de dependencia» y que Rudolf Otto prefiere llamar «sentimiento del estado de criatura».[7]

Pero en ciertos pueblos primitivos se encuentran, junto con plegarias llenas de humildad, otras desprovistas de todo respeto, en las que la amenaza respalda el pedido.

Cuando se supone que las divinidades se dejan guiar por ciertos sentimientos se llega no solo a pensar que, inducidas por la piedad o el afecto, acuerdan favores a los humanos, sino también que, a la inversa, envían desdichas a la tierra movidas por la cólera que les producen los pecados de los hombres, es decir, las transgresiones a la regla establecida. De este modo reencontramos por el camino de la religión el mecanismo del tabú: una acción contraria a la regla normal determina una desgracia. Pero entonces cabe la posibilidad de influir sobre la potencia que envía la desgracia, sin renunciar para ello a la condición humana como debe hacerlo el mago en su lucha contra las fuerzas nefastas. Puesto que la sublimación religiosa permite la participación entre el mundo humano y el mundo extrahumano, es posible, mediante la plegaria, influir en la voluntad del ser divino e inducirlo a restablecer el orden.

En resumen, la plegaria es un rito verdaderamente religioso, ya que sus semejanzas y diferencias con el conjuro mágico por una parte, y sus vinculaciones con los rituales del tabú y la purificación por la otra, demuestran a las claras que se elabora como resultado de una sublimación debida al principio sintético de lo sagrado. Su acción se fundamenta en la definición

7 R. Otto, *Le sacré*, pág. 25.

del arquetipo divino como trascendente respecto de la condición entre lo condicionado y lo incondicionado.
A menudo la plegaria va unida a una ofrenda o un sacrificio. El sacrificio, como se verá, es un rito muy complejo que no siempre está asociado con plegarias; en cambio la oblación parece ser, por lo general, el medio adecuado para que una plegaria cobre mayor peso.
El ritual de la oblación es confundido a veces con el del sacrificio. En principio, se dice que hay sacrifico cuando el ser u objeto que constituye la ofrenda es destruido. En realidad casi no se sabe de ofrendas a los dioses en las que el objeto no sea entregado de alguna manera a una especie de destrucción. Unas veces se abandonan las primicias sobre un altar, o se las arroja en algún sitio donde se pudrirán; otras se asperja parte de la bebida con la cual se lleva a efecto una libación. También se suele prender fuego a ciertas plantas —como es el caso del copal, cuya combustión constituía entre los lacandones, una de las oblaciones más importantes.[8]
Hay, como se verá, sacrificios que solo son ofrendas, pero también los hay distintos de estas. A la inversa, hay oblaciones que son sacrificios, y hay otras que solo accesoriamente lo son. Establezcamos —ya que es preciso dar a las palabras su extensión y comprensión propias— que la destrucción del objeto es lo que caracteriza al sacrificio y la entrega del objeto lo que constituye la ofrenda. Pero nada impide que un determinado rito avance sobre ambos dominios a la vez.
Por lo que concierne a las ofrendas hechas a los muertos, cuya antigüedad queda atestiguada por vestigios de sepulturas prehistóricas y protohistóricas, cuadra preguntarse si el término es adecuado, ya que quizá se trate de comida u objetos diversos destinados a que el muerto los utilice, en función del supuesto de que ha de necesitarlos en el otro mundo, y no de auténticas dádivas para avalar una plegaria o influir sobre una potencia sagrada.
Generalizando aún más, Robertson Smith [9] se ha esforzado en demostrar que la ofrenda no podía ser un rito muy antiguo, ya que sería absurdo hacer regalos a seres cuyo auxilio esperan los hombres para proveer a su propia subsistencia, de manera que el sacrificio-ofrenda solo habría podido surgir en el seno de las grandes religiones, que imaginaron a sus dioses como

8 J. Soustelle, «La religion des Indiens Lacandons», *Histoire générale des Religions*, pág. 179.
9 R. Smith, *Lectures on the religion of the Semites*, lect. XI; cf. también, del mismo autor, el artículo «Sacrifice», *Encyclopaedia Britannica.*

señores a quienes sus súbditos debían pagar un tributo. Durkheim[10] refutó esta argumentación demostrando que efectivamente se observan auténticas ofrendas en pueblos en los que los seres sobrenaturales están encargados de proveer a la subsistencia de los humanos; destacó asimismo que no hay en ello absurdo alguno, ya que los seres sagrados, en cuanto son los principios de la vida cósmica, están sometidos también ellos, para el primitivo, a los principios de esa vida.

El mérito de esta explicación consiste en dar a la oblación un fundamento muy primitivo, ya que se remonta a un estadio de la evolución religiosa en que los seres sagrados no tienen un carácter demasiado abstracto sino que se confunden con los principios del orden cósmico. Si lo sagrado es, como ya dijimos, un principio sintético, nada tiene de asombroso que la sublimación conducente a esta noción se manifieste primero en representaciones de este género. Dado que, en el mundo extrahumano —es decir, numinoso—, es el arquetipo de la condición humana definida por reglas, lo sagrado se encarna cómodamente en lo que constituye el marco natural de la existencia. Presenta los caracteres esenciales de esta y tiene todas las necesidades correspondientes. De modo que, en último análisis, la contradicción que Robertson Smith encuentra en los ritos de oblación no es más que el reflejo o la consecuencia de la contradicción misma que la noción de lo sagrado debe resolver mediante el planteamiento simultáneo de la trascendencia de lo numinoso y la posibilidad de una participación humana en este nivel ontológico superior. Se comprende así que las ofrendas hechas a los muertos —en particular durante la prehistoria— están vinculadas con la creencia en una vida de ultratumba. Ocurre que esta creencia misma, como ya se vio, es como una primera etapa en el proceso de sublimación que hace del difunto un antepasado tutelar, intermediario entre el mundo sagrado y el orden de la condición humana. Si el muerto recibe presentes no es solo porque sus necesidades se suponen iguales a las de los vivos sino también —y más que nada— porque esta creencia tiende a promoverlo como garante de la regla social. Así se explica que a menudo, como sucede por ejemplo entre los dieri, los muertos importantes sean, cuando no los únicos, los que en mayor cantidad obtienen el tributo de los supérstites. Sucede que el jefe difunto es más apto que los otros muertos para simbolizar la participación del orden social en el

10 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, págs. 487-88.

mundo del más allá. Es preciso mantener su vida ultraterrena, porque ella es o promete ser uno de los fundamentos de la condición de los vivos.

Por lo tanto, la ofrenda ritual puede muy bien —como lo prueban los hechos y el análisis de la noción de sagrado parece admitir— ser una costumbre muy primitiva e incluso prehistórica, a despecho de lo que alega Robertson Smith. Y hasta puede verse en ella una nueva confirmación del carácter sintético de la sublimación religiosa. En cuanto trascendente, el arquetipo sagrado de la condición humana es el garante del orden natural. Pero el hombre, dado que participa de este arquetipo, no carece de influencia sobre él, y así como sus faltas y pecados perturban el orden al irritar a los dioses, así también, a la inversa, puede contribuir al mantenimiento del orden superior mediante prestaciones simbólicas. Se advierte de qué modo puede evolucionar este tema cuando la religión se espiritualice. Cuando ya no se piense que los seres sagrados se nutren de ofrendas o se reproducen al influjo de las ceremonias seguirá creyéndose, como escribe Loisy,[11] que los ritos, por voluntad de los dioses, contribuyen a asegurar el buen funcionamiento del universo.

El principio de interacción inserto en la base misma de la oblación puede también comprenderse por referencia al sentimiento de culpa: el hombre indica su dependencia respecto de las potencias sagradas; para señalar la insuficiencia de su propia condición, descuenta una parte de los beneficios recibidos y la entrega a quien es «otro» que él. Sentiría que comete una falta quedándose con todo, como si llevara en sí mismo su propio fundamento. De este modo, el carácter sintético de la noción de lo sagrado decide doblemente a los humanos a hacer ofrendas: por una parte, el sentimiento de dependencia los impulsa a afirmar la necesidad del mundo numinoso mediante el gesto de resignar algunos bienes, y, por otra, el participar en el mundo sagrado compromete su responsabilidad respecto de los garantes del orden a quienes tienen la obligación de mantener.

La ofrenda es un rito propiciatorio.[12] Pero debe destacarse que la importancia de lo que se ofrece no siempre guarda proporción con lo que se pide o con la fuerza persuasiva que debe tener la oblación ante la potencia a la que se procura conmover.

11 A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, pág. 28.
12 También puede ser expiatoria. Pero la expiación religiosa es siempre un medio de volver nuevamente propicias las potencias sagradas, luego de irritadas estas por una falta.

Por ejemplo, entre los zuñi, una de las ofrendas más estimadas por los dioses consiste en una pizca de harina de maíz; este cereal constituye el elemento básico de la economía de la tribu. También es muy común que los dioses *katchinas* sean obsequiados con plumas.

En definitiva, los dioses precisan de los hombres, pero solo en cierta concepción antropomórfica de la religión tienen necesidad de alimentos para subsistir; más adelante, cuando dejan de ser concebidos a imagen de los vivos, les bastará que se reconozca su existencia y trascendencia mediante el acto de reservar alguna cosa para ellos. Más completo que la plegaria y la ofrenda es, como ya se dijo, el sacrificio religioso. Este rito presenta dos formas esenciales, que a veces se combinan en una misma ceremonia: el sacrificio-don y el sacrificio-comunión, según que la víctima sea destruida, inmolada, para ofrendarla simplemente a las potencias sobrenaturales, o para que en parte la consuman los fieles.

Puesto que la oblación consiste, por una parte, en establecer una comunicación con lo sagrado por medio de la dádiva, y, por otra, en afirmar la trascendencia de lo sagrado de acuerdo con el procedimiento de reservarle alguna cosa del dominio humano para demostrar que la condición humana no se basta a sí misma, es natural que también se haya pensado en manifestar de un modo simbólico aquella reservación como cosa definitiva, excluyendo radicalmente del dominio humano aquello que se ofrece. Tal exclusión no podía efectivizarse de mejor manera que destruyendo la cosa ofrecida, haciéndola desaparecer de la esfera de todo uso posible. Si se trataba de una planta o de un objeto, la ofrenda podía quemarse, y así se obtenía, además de la aniquilación perseguida, otro efecto simbólico: el humo en ascenso hacia el cielo, que parecía llevar a las potencias trascendentes la esencia misma de aquello que en el nivel humano se abolía. Tratándose de un animal, ¿cómo no se habría pensado en matarlo para ofrecerlo a los dioses? La necesidad de sacralizar a los antepasados difuntos llevó a los hombres a ver en el fenómeno de la muerte el pasaje entre dos mundos, el de la condición humana y el del más allá. Como los primitivos presentan una evidente tendencia a no establecer una línea demarcatoria demasiado nítida entre los animales y ellos mismos,[13] es lógico que en la muerte de un animal hayan visto un parecido pasaje de un mundo a otro. En consecuencia, el mejor medio de ofrecer un animal a los dioses, de excluirlo

13 Cf. al respecto A. Le Roy, *La religion des primitifs*, págs. 120-21.

del dominio humano y afirmar así la existencia de un fundamento trascendente para la condición humana, era sin duda matarlo. La finalidad podía inclusive alcanzarse de un modo aún más perfecto si acto seguido se quemaba una parte de la carne de la víctima, para que el humo se elevase hacia el cielo. Cuando el sacrificio es una oblación sacrificial parece difícil, en efecto, no verlo como un rito fundado sobre la oblación misma. Por cierto, según tendremos ocasión de observar, la palabra sacrificio, tal como se la emplea habitualmente, se aplica también a ritos que no son oblaciones sino, por ejemplo, comuniones. Pero cuando la víctima es ofrecida a las potencias sobrenaturales será inútil buscar una explicación que no esté basada en el principio mismo de la ofrenda. Dicho de otro modo: la oblación sacrificial es solo un medio de hacer más evidente la oblación. Así es que la teoría del sacrificio propuesta por Mauss toma buena cuenta de ciertos aspectos del ritual pero, en la medida en que se extiende a las oblaciones sacrificiales, corre el grave riesgo de subestimar el carácter esencial de estas.
Contradiciendo la opinión de Robertson Smith y Salomon Reinach,[14] Mauss ha ofrecido buenas pruebas de que el sacrificio, cuando es una ofrenda, no deriva necesariamente del sacrificio-comunión.[15] Por una parte, en efecto, la universalidad del rito de comunión —al que Robertson Smith tiene por fundamento de todas las formas de sacrificio— dista mucho de hallarse demostrada; por añadidura, es posible que, allí donde se lo encuentra, no presente todas las características esenciales del sacrificio. Por otra parte, se hace muy difícil explicar cómo el sacrificio-comunión habría podido convertirse en sacrificio-don. Robertson Smith asegura que la víctima dejó de ser comida y pasó a ser destruida en las *piaculae* desde el momento mismo en que se volvió hasta tal punto sagrada que esa extrema santidad se trocó en impureza; y a la inversa, se pasó a la idea del sacrificio-don cuando el animal dejó de ser sagrado. Los hechos históricos, según lo expusieron Hubert y Mauss, no confirman esta hipótesis. Finalmente, se verá que la comunión no hace prever en absoluto la pretendida transformación de lo sagrado en impuro. Tras haber establecido, en pugna con R. Smith, que la oblación sacrificial no deriva de la comunión totémica, Mauss afirma que el «punto de partida» del sacrificio es siempre la oblación. Por ahora limitémonos a decir que la oblación está en el punto de partida del sacrificio-don.

14 S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, t. I, págs. 97-104.
15 Hubert y Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, págs. V y 5 y siguientes.

La *teoría del sacrificio* presentada por Mauss es, por sobre todo, una teoría del sacrificio-don. El sacrificio es, según él, «un instrumento para que el profano se comunique con lo sagrado a través de una víctima».[16] Considerando lo que antes dijimos a propósito de la oblación, puede advertirse que esta definición toma en cuenta solo un elemento del ritual de que se trata. Sucede que Mauss parte de la definición durkheimiana según la cual lo sagrado representa el término radicalmente opuesto a lo profano. En cambio, si lo sagrado es una noción sintética, el sacrificio debe, al tiempo que instaura una comunicación con lo sagrado, plantear —o al menos respetar— la trascendencia de este. Solo a trueque de ello evita constituirse en sacrilegio. Por otra parte, establecer una comunicación no es la única finalidad del sacrificio-don, que ya integra aquello que Pradines denominó audazmente «técnica» de lo sobrenatural. En la mayoría de los casos, en efecto, se lo practica —del mismo modo que la simple ofrenda— con vistas a obtener beneficios particulares; respalda una plegaria, un pedido, o bien está destinado a apaciguar la furia de los dioses.
En la teoría de Mauss, por último, no se comprende bien por qué la víctima es inmolada, destruida. De acuerdo con este autor, el sacrificio consiste en hacer que la víctima pase primero a la esfera de lo sagrado, para inmediatamente después darle muerte. Según él, si debe perecer es porque primero fue sacralizada. ¿El motivo? Es que —dice— «en el caso del sacrificio las energías puestas en juego son más fuertes» que en la oblación ordinaria; «de ahí sus estragos».[17] Las fuerzas religiosas «son el principio mismo de las fuerzas vitales»; son de tal naturaleza «que su contacto resulta temible para el vulgo». «Especialmente cuando alcanzan cierto grado de intensidad, no pueden concentrarse en un objeto profano sin destruirlo. El sacrificante, por más que las necesite, no puede abordarlas, en consecuencia, sino con suma cautela. He ahí por qué entre este y aquellas se instalan intermediarios, el principal de los cuales es la víctima. La muerte, que no la vida, es lo que hallaría el sacrificante en el rito si tomase parte activa en él hasta el final. La víctima lo reemplaza. Solo ella penetra en la peligrosa esfera del sacrificio, allí sucumbe, y para sucumbir está allí. El sacrificante permanece al reparo; los dioses toman la víctima en su lugar. Ella lo rescata».[18] En resumidas cuentas, la víctima sirve, para Mauss, como amortiguador entre lo sagrado y lo profano.

16 *Ibid.*, pág. XVI.
17 *Ibid.*, pág. 13.
18 *Ibid.*, pág. 125.

De ahí su definición según la cual el sacrificio sería un procedimiento «consistente en establecer una comunicación entre el mundo sagrado y el mundo profano por intermedio de una víctima, es decir, de una cosa consagrada, destruida durante la ceremonia».[19]

Evidentemente, cuando se define lo sagrado exclusivamente por su oposición a lo profano, la comunicación entre ambos términos constituye, como lo ha reconocido Durkheim, un verdadero sacrilegio. Pero no se entiende en absoluto cómo y por qué la presencia de una víctima que sirva de amortiguador podría hacer que ese contacto fuera menos profanatorio. O bien las fuerzas sagradas se agotan en el contacto con la víctima, sin reportar entonces beneficio alguno al sacrificador, o bien llegan a este, que así seguirá estando en pleno sacrilegio. La teoría de Mauss se concibe dificultosamente sin la ayuda de ciertas metáforas. Hace pensar, por ejemplo, en una descarga eléctrica que representase a la energía sagrada y por la cual la víctima fuera fulminada. Puede ocurrir entonces que la fuerza en cuestión no vaya más lejos, y en tal caso el sacrificador no habrá logrado capturarla, o que llegue a este a través de la víctima electrocutada, con lo cual su contacto siempre será temible, y nada se habrá ganado con la operación. Por lo demás este tipo de metáfora sólo conseguirá desorientar al observador y hacerle olvidar, ante todo, de que el autor del sacrificio tiene algún favor que pedir al dios, y el hecho de que se ponga en relación con lo sagrado no supone un fin sino apenas un medio.

La iniciación —y las consagraciones en general— constituye el ritual en el que más directamente se realiza un contacto entre el hombre y las potencias sagradas. Sin embargo este contacto no es, por lo general, atenuado mediante la destrucción de una víctima que sirva de intermediaria, y pese a ello el hombre no queda fulminado. Por lo contrario, el sacrificio-don es más frecuente en aquellos casos en que el hombre, antes que tomar contacto con las potencias sobrenaturales, procura pedirles algo. El sacrificio-don permite que su autor obtenga un beneficio o se libere de un perjuicio. Y mal se ve cómo la muerte de la víctima, si tan solo sirve para hacer menos peligroso un contacto, permitiría al sacrificador la obtención de lo que solicita.

Por último —y quizá sea esta la objeción más grave en el marco de una teoría general del sacrificio—, si se concede a Mauss que el contacto con lo sagrado es mortal, el sacrificio-comunión se volvería absolutamente incomprensible. Mauss, en efecto,

19 *Ibid.*, pág. 124.

pretendió poner del revés la teoría de R. Smith. El sacrificio-don —piensa— no deriva de la comunión sino que, por lo contrario, es el principio de esta. Pero entonces sería necesario presentar una teoría del sacrificio-don que no estuviese fundada en definiciones que suponen la imposibilidad de toda comunión. Si la víctima del sacrificio-don perece a causa del contacto con las potencias sagradas, ¿cómo, pues, en el sacrificio totémico los fieles se atreverían a comer su tótem, siendo que esto supone realizar con lo sagrado el contacto más directo, más íntimo que imaginar se pueda? ¿Cómo impedirían que los fulmine esta descarga de potencia? ¿Puede alegarse que la comunión corresponde a un estadio avanzado de civilización en el que ya no se juzga tan nocivas ni tan fulminantes a las fuerzas sobrenaturales? Sería muy difícil sostener esto Y, por lo demás, en tal caso, sería preciso todavía explicar esa evolución. Ahora bien: semejante explicación puede *a priori* declararse imposible, ya que desde el principio tropieza con una contradicción lógica. En efecto, el hecho de que el contacto directo con lo sagrado entrañe la muerte no constituye en la teoría de Mauss un carácter accesorio del sacrificio-don sino su principio. ¿Cómo pasar de allí al principio de la comunión, que tiende expresamente a realizar el contacto directo del fiel con lo sagrado? Pudo existir un medio para evitar esas contradicciones: habría podido decirse que el fiel mismo no es del todo profano, y que por estar sacralizado, gracias a la iniciación o cualquier otro rito, puede comer sin peligro al ser sagrado. Pero la teoría del sacrificio-don propuesta por Mauss excluye esta explicación, dado que si la víctima debe morir es para evitar un contacto directo entre el sacrificador y el mundo sagrado, contacto que se volvería mortal si se realizase sin intermediario. Dicho de otro modo, la teoría de Mauss puede comprenderse solo en cuanto hace del hombre un ser profano, de naturaleza radicalmente incompatible con la del mundo sagrado y que no puede comunicarse con este más que por un contacto sacrílego en el cual perece la víctima que sirve de intermediaria. Sobre esa base ya no queda medio alguno para explicar el sacrificio-comunión. Mucho más simple sería admitir que la inmolación de la víctima no tiene en sus orígenes otra finalidad —como ya dijimos— que la de hacer más completa una oblación, manifestando y significando de un modo más perfecto que se excluye del dominio humano al animal sacrificado, a la víctima que se consagra al mundo numinoso. La muerte misma facilita este pasaje del dominio humano al dominio sagrado. De suerte que cuando se trata de una víctima humana se la supone —como ocurría por

ejemplo en México— protagonista de una verdadera apoteosis y asimilada a los mismos dioses a quienes el sacerdote ofrece el corazón de aquella, haciéndolo arder.

Además el sacrificio humano, en las sociedades que lo practicaban, parece haber tenido más valor que el sacrificio animal. Era realmente algo humano y no tan solo una pertenencia del hombre lo que se ofrecía a los dioses, y este don, esta reserva de lo humano en provecho de lo sagrado, podía obtener los favores de las potencias numinosas mucho mejor que cualquier otro género de sacrificio u ofrenda. Así, en Polinesia se hacían sacrificios humanos para ganar una guerra o cuando algún personaje importante caía enfermo. Y en las islas Marquesas se apelaba a ellos en caso de hambruna.

Lo mismo que la oblación ordinaria, el sacrificio-don, al plantear a un tiempo la participación del hombre en las fuerzas sagradas y su incapacidad para existir sin ellas, coloca al sacrificador —o mejor dicho a quien ordena el sacrificio, llamado por Mauss el «sacrificante»— en buena posición para pedir un favor a estas potencias e inclinar su voluntad en el sentido de dar satisfacción a sus intereses.

Nada tiene de extraño que el sacrificio-don comprenda —como lo demostró Mauss— [20] ritos de entrada y de salida. Estos consisten, para la mayoría de los casos, en purificaciones del sacrificante, el sacrificador y los instrumentos. En principio no debe olvidarse que, como dijimos, la muerte, antes de pasar a constituir una especie de acceso al reino de lo sagrado, es una impureza. Por consiguiente, la ejecución de la víctima es una mancha. Así como el cadáver humano debe ser purificado antes de que se convierta en los despojos de un ser semisagrado, también la víctima del sacrificio debe afrontar una purificación para que su muerte pueda realizar la acción mística del rito. Por lo demás, no negamos que el sacrificio establezca una comunicación con lo sagrado sino que, por lo contrario, lo afirmamos; solo creemos, en cambio, que no por ello constituye un sacrilegio o, como dice Mauss, «una especie de sacrilegio».[21] Por lo tanto, es natural que quienes participan de la ceremonia se pongan previamente en estado de pureza, puesto que lo sagrado, como fundamento del orden, es lo opuesto a la impureza. Por otra parte, el sacrificio transcurre en un lugar elegido, que es un lugar santo.[22] Sucede que el sacrificio es efectivamente

20 *Ibid.*, págs. 22 y sigs. y 66 y sigs.
21 *Ibid.*, pág. 46.
22 P. ej., en Polinesia, en los emplazamientos denominados *marae*, de los que ya se habló.

una consagración, porque, repetimos, todos los ritos técnicos religiosos están elaborados sobre la base del principio de la consagración, del reconocimiento de un principio sagrado que trasciende la condición humana y la garantiza. En cuanto a la víctima, se la elige generalmente sin defecto ni enfermedad, puesto que todo cuanto se aparte del tipo normal de un ser entraña —ya lo vimos— un símbolo de impureza.

El sacrificio-don encierra las mismas contradicciones que R. Smith señalaba a propósito de la oblación en general. Plantea la alteridad y la solidaridad del mundo de la condición humana respecto del mundo numinoso. Así es que el hombre participa, por el sacrificio, en el fundamento mismo del orden humano; al parecer, convierte a los dioses en tributarios de los sacrificios que les ofrece. Esto es, por otra parte, lo que implica la noción primitiva del don, que compromete a quien lo recibe. Al inmolarles animales, el hombre obliga a los dioses a vincularse con él, compele a lo sagrado a la participación. Lo que caracteriza al sacrificio-don no es tanto el don mismo sino —según la expresión de Loisy— «la acción sacra» que esta oblación realiza.[23] En cuanto don, el sacrificio parece indicar que los dioses necesitan de los hombres.[24] Inclusive más tarde, cuando ya no se suponga que los dioses se alimentan con la carne de los animales sacrificados, se sigue creyendo que el rito —tal cual se ha visto respecto de la oblación en general— contribuye a asegurar la buena marcha del universo, por voluntad de los dioses. Es que la noción de lo sagrado, al sublimarse, deja en las creencias un lugar creciente para la trascendencia, pese a lo cual su naturaleza sintética permanece invariable y permite al hombre, merced a la «acción sacra», realizar una participación en las potencias trascendentes. A menudo esta participación es concebida de manera material, cuando por ejemplo se cree, como ocurre con bastante frecuencia,[25] que los dioses se nutren con la sangre o la esencia de las víctimas. Pero esta convicción se aplica lo mismo a las ofrendas que a los sacrificios. Así es como los zuñi, que no practican sacrificios propiamente dichos, piensan que los seres sobrenaturales comen la harina o los manjares que se les ofrecen y emplean como vestiduras las plumas que les son consagradas. Esta patente identidad de intenciones entre

23 A. Loisy, *op. cit.*, pág. 5.
24 *Ibid.*, pág. 28.
25 Entre otros lugares, esta creencia se encontraría en Polinesia (cf. W. Ellis, *Polynesian researches*, t. I, pág. 358, y Handy, *op. cit.*, págs. 183-84) y entre los zulúes (cf. C. Callaway, «The religious system of Amazalu», *The folklore society publications*, pág. 11).

el sacrificio-don y la ofrenda muestra a las claras que no se da muerte a la víctima porque sucumba a un contacto fulminante sino, simplemente, porque es ofrecida a las potencias sagradas y se desea significar mediante un símbolo la realidad de este don y el uso que de él pueda hacer la divinidad.

Sin embargo, haber hallado en el sacrificio-don los mismos principios que en la oblación no nos induce a ocultar la originalidad de este rito. Porque el sacrificio, como lo indica el sentido moral que damos actualmente a esta palabra en su acepción profana, supone una especie de renunciamiento; y, en segundo lugar, al inmolar una víctima en el sacrificio sangriento se apela a un simbolismo que coloca al sacrificio-don en un punto equidistante respecto de la comunión y de la ofrenda.

Lo mismo que la oblación, pero con mayor nitidez aún, el sacrificio manifiesta el estado de dependencia del hombre y su sentimiento de culpa.

Mediante el sacrificio religioso el hombre expía su existencia como algo que no lleva en sí su fundamento. Su culpa es el sentimiento de su insuficiencia, la sensación de angustia que experimenta ante la idea de que sería desdichado si se comportase como alguien que no tuviera su fundamento fuera de sí mismo. Es en este sentido que, para emplear una expresión de J. Lacan, el sacrificio resulta siempre «suicidario».[26] Niega al hombre el derecho a existir por sí mismo. No vaya a verse en ello un razonamiento metafísico transferido a los primitivos, que ciertamente serían incapaces de producirlo. En realidad, como lo han verificado todos los etnógrafos, el salvaje se siente perdido si está aislado, librado a su propia suerte, separado de su clan, sus dioses y sus ritos. Unicamente se percibe vivo como parte de un sistema místico y social. La independencia absoluta lo angustia. Se desea dependiente, y no hay necesidad alguna de transferirle especulaciones de alto nivel filosófico para verificar que sus ritos lo tranquilizan, al ratificar su dependencia respecto de un mundo que es superior a él y que garantiza su condición.

Mediante el sacrificio el hombre plantea, por lo general, la existencia de una realidad superior, trascendente, al mostrar que no se encierra en lo dado. Y esta realidad no difiere de aquella que es su costumbre apartar por medio de tabúes; es la misma, pero sublimada: conserva la potencia de lo que se encuentra dispensado de la regla que es superior a esta, aunque la garantiza como un arquetipo.

26 J. Lacan, «La causalité psychique», *L'evolution psychiatrique*, pág. 158.

Pero la importancia del sacrificio de un animal, su superioridad respecto de la simple oblación, inclusive cuando no se trata más que de un sacrificio-don, puede tener también otro motivo, que por lo demás no excluye al precedente, ya que un ritual tan extendido y duradero como este se encuentra verosímilmente sobredeterminado. Ese otro motivo estaría dado por el hecho de consistir en una ofrenda sangrienta. La sangre suele ser presentada —en la explicación que dan los indígenas mismos— como el elemento esencial del que se nutren las divinidades a las cuales se ofrece el sacrificio. La sangre derramada de intento tiene, como se vio capítulos atrás, un significado totalmente diverso del que asume la sangre vertida en forma involuntaria, caso este último en el que constituye un símbolo de impureza. Es sustancialmente el fluido vital, por razones de fácil comprensión. Y ese es el motivo de que, por ejemplo, constituya un selecto presente para los muertos. Apenas se la ponga en comunicación con lo sagrado a través de un acto ritual, ligará al mundo trascendente con el de la existencia humana en lo que esta tiene de más viviente.
La importancia de la sangre en el sacrificio-don permite comprender sus relaciones con el sacrificio-comunión.
Dado que el sacrificio en su conjunto plantea, al mismo tiempo que la trascendencia del mundo sagrado, la participación del orden humano en ese mundo, es natural que el simbolismo de la sangre desempeñe en el rito una función primordial. En efecto, tal participación es un vínculo; y el vínculo entre dos seres, puesto que supone en ellos un cambio de estado, es concebido por los primitivos según el modelo del vínculo de parentesco. Por otra parte, el vínculo de parentesco está representado por la consanguinidad. Tal lo que G. Davy puso de relieve, respaldado por una importante documentación, que lo llevó a considerar la alianza por la sangre —más mística que real— como el fundamento más primitivo del sistema contractual.[27] De modo que el sacrificio-don, merced a la efusión de sangre, ya es casi un sacrificio-comunión. La unidad de ambos ritos —o más bien la transición entre los dos tipos de sacrificio— se percibe claramente en ese simbolismo de la consanguinidad. En general, cuando el sacrificio presenta al mismo tiempo el carácter de un don y el de una comunión es porque sirve para apoyar un pedido, ya que el hombre, al resignar alguna cosa del dominio humano, quiere confirmar su dependencia respecto de la fuerza sagrada a la cual se dirige. En la auténtica comu-

27 G. Davy, *La foi jurée*, cap. I.

nión vemos que el don pasa a segundo plano, y ya se trata más de una consagración que de un pedido.

Puede hablarse de comunión alimentaria cuando la víctima del sacrificio es —al menos parcialmente— comida. Solo caben dos motivos posibles para este ritual: que se procure absorber el principio numinoso contenido en la víctima o cualquier otro objeto que represente un papel análogo, o que se trate de estrechar los vínculos que unen entre sí a los convidados. En realidad la segunda razón es inseparable de la primera, ya que si nos encontramos ante un acto religioso es porque la unión entre los participantes está fundada en la comunión con el principio sagrado. Establecen el vínculo entre ellos al adherir a un mismo arquetipo de la condición humana.

La comunión alimentaria es tan solo la forma más corriente de la comunión en general. Significa aplicar al principio de la comunión un simbolismo que se impone a la mente cada vez que se trata de establecer una comunicación entre dos seres. La creencia en que es posible impregnarse de las virtudes de una cosa o de un ser si se come aquello que las contiene no resulta privativa del rito de la comunión sino que se relaciona con el principio de la homeopatía.

Lo que caracteriza y define a la comunión a través de todas sus formas es que quienes participan de ella se unen mediante su vinculación a un mismo principio sagrado. Y en el sacrificio-comunión este principio está encarnado en una víctima o se comunica por intermedio de ella. Por lo tanto la función de este ritual no difiere esencialmente de la iniciación. Simplemente, aquí se trata de una ceremonia que se puede repetir y es una especie de confirmación, mientras que la iniciación es una consagración primigenia, una creación. La comunión sirve para que los fieles ratifiquen su adhesión a un mismo arquetipo de la condición humana, y su participación en él.

Entre todos los ritos religiosos, el sacrificio era el más apto para transformarse y cumplir cada vez mejor la función esencial de la sublimación religiosa. Está edificado sobre el principio de la ofrenda, que ya contiene en germen los del rescate y la comunión. No podía menos que impulsar a la humanidad por el camino de una restauración moral, ya que, si permite al hombre participar de las fuerzas que lo superan, lo hace enseñándole a no contentarse con lo que le ha sido dado y conduciéndolo al renunciamiento.

Desde el sacrificio totémico, en cuyo transcurso el animal totémico es comido por los integrantes de su clan, hasta los rituales más elaborados del dios que se sacrifica a sí mismo para

resucitar luego —como se observa en los ritos agrarios—, la evolución es larga y compleja.[28] Vemos entonces cómo se atenúan las primitivas contradicciones entre la necesidad que de lo sobrenatural tienen los hombres y el principio según el cual los dioses no podrían cumplir su cometido sin el auxilio humano. Cuando el dios se sacrifica a sí mismo y, con su muerte, convoca a los hombres a elevarse por sobre su condición dada, entonces sí que las tendencias antitéticas del tabú y de la magia son realmente trascendidas y se concilian en una verdadera síntesis. Entonces sí que la sublimación religiosa se ha alzado finalmente por encima de sus contradicciones.

28 Respecto de esta evolución cf. J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, págs. 414-31.

# 16. Conclusiones

Cuando se pretende averiguar cuál puede ser la función general y humana de los ritos primitivos parece necesario, antes que nada, para evitar muchos errores de interpretación, no confundir este problema con el de las reglas que presiden el mecanismo del pensamiento simbólico. El rito, como hemos venido diciendo desde el principio, es siempre una acción simbólica. Por consiguiente, es natural que para comprenderlo estemos obligados a emprender una especie de exégesis con la finalidad de reencontrar su significación original. Vimos, por ejemplo, que el tabú sobre los atributos regios se explica en virtud de la impureza del soberano —del cual esos objetos son símbolos—, como resultado de una asociación de ideas fundada en el principio de contigüidad. Del mismo modo, ciertos detalles del ritual mágico están dictados por el principio de la semejanza: se vierte agua para que la potencia mágica desencadene la lluvia. Asociaciones de este tipo orientan, también en la religión, ciertas prácticas, y justifican el empleo de determinados objetos. El almagre, por semejanza, reemplaza a la sangre; cierta cosa es sagrada porque está en contacto con un ser sagrado. Así, entre los zuñi son sagradas las máscaras de los dioses *katchinas*, del mismo modo que los seres representados por ellas. Pero el desplazamiento del principio numinoso —de un ser u objeto a otro— no explica en absoluto la naturaleza misma de este principio. Y, por lo demás —como ya se vio—, la sustitución de un ser por un símbolo, o de un símbolo por otro, no es un hecho exclusivo de la esfera ritual. Iguales operaciones psicológicas se observan en el sueño, en la mentalidad infantil, en la mentalidad mórbida y aun en otros casos.[1] De manera que Frazer no está descaminado cuando encuentra en los ritos mágicos un empleo aberrante del principio de la asociación de ideas; se engaña, en cambio, cuando pretende que este constituye el principio mismo de la magia, y también se equivoca cuando quiere hallar en las prohibiciones homeopáticas la significación

1 Cf. J. Cazeneuve, *La mentalité primitive.*

primigenia de los tabúes de la impureza. Del mismo modo, Freud pudo hacer observaciones muy esclarecedoras sobre los ritos religiosos, comparándolos con los de la neurosis obsesiva. Pero estas aproximaciones conciernen únicamente al *mecanismo* del pensamiento simbólico que interviene en uno y otro caso, y no podrían informarnos sobre la función misma de la religión. Hay costumbres primitivas que son la pura y simple expresión de cierta forma de pensamiento, como por ejemplo las que están fundadas en la simpatía y descansan sobre creencias bastante sencillas y naturales: comer la carne del león para volverse fuertes. Pero estas costumbres deben ser distinguidas, en cuanto a sus funciones, de las que conciernen a las relaciones del hombre con las potencias numinosas. Del mismo modo, ciertas prácticas están dictadas por una concepción animista del universo y no tienen el carácter de verdaderos ritos. En este sentido, el primitivo cree que algunas plantas son vivientes e inteligentes, y las trata en consecuencia. Pero ello no compromete necesariamente su concepción de lo sobrenatural. La mentalidad infantil nos proporciona ejemplos de comportamientos parecidos. En síntesis, ni el animismo ni el simbolismo dan la clave de los ritos mágicos o religiosos, aunque la mayor parte de estos ritos satisfagan a la vez las leyes del simbolismo y las concepciones del animismo. Si el rito tiene una función, ella debe buscarse en el principio mismo de las fuerzas numinosas, impuras, mágicas o sagradas, con las que el primitivo entra en relación y de las cuales se aparta por medio de ritos que son acciones simbólicas.

La finalidad de los verdaderos ritos, ya lo vimos, consiste unas veces en ahuyentar la impureza, otras en manejar la fuerza mágica, y otras, aún, en colocar al hombre en relación con un principio sagrado que lo trascienda.

Es dificultoso hallar un principio de explicación que se adapte por igual a los tabúes de la impureza, los ritos mágicos y los ritos religiosos. A decir verdad, no es la relación entre el tabú y la magia lo que genera las mayores controversias. Es difícil, en efecto, poner en duda que uno es el revés de la otra. El problema se oscurece tan solo cuando se intenta vincular el tabú con la religión o la magia con la religión. Entonces parece forzoso volver sobre aquella oposición manifiesta entre el tabú y la magia. Pero mientras nos limitamos a comparar estos términos sin hacer referencia a un tercero seguirá siendo poco menos que evidente su posición antitética.

Contrariamente, las relaciones de la religión con la magia y el tabú son muy complejas. Es imposible negar la semejanza que

la religión presenta —en algunos de sus aspectos— con la magia, por una parte, y con el sistema de los tabúes, por la otra. Ahora bien: ¿cómo es posible aceptar estas semejanzas con dos términos opuestos entre sí? Confesemos que en buena lógica no puede haber más que una solución para este problema, y ella consiste en imaginar a la religión como una síntesis o tentativa de síntesis entre las dos actitudes antitéticas de las cuales conserva algunos caracteres. Es asimismo el único medio que se pueda encontrar para poner término a las vacilaciones que necesariamente vienen al ánimo cuando se estudian los diferentes ritos. No es posible, en efecto, distinguir categóricamente la religión de la magia, ya que cualquier diferenciación se ve desmentida de inmediato por algún rito religioso y mágico a la vez. Pero tampoco es posible identificar religión y magia, ya que en muchos casos la oposición entre ambas es totalmente clara. En cambio, si se define la religión como una síntesis entre la magia y el término contrario de la actitud mágica, nada tendría de asombroso que de una a la otra haya a un mismo tiempo diferencias de naturaleza y semejanzas.

Esta conclusión se impone casi al pensamiento cuando se hace el balance de todas las argumentaciones que se han lanzado unos a otros los teóricos que oponen la magia a la religión y aquellos que las identifican diciendo que la religión es una prolongación de la magia,[2] o que la magia es una degradación de la religión.[3] Por una parte, en efecto, parece difícil hacerse una idea exacta de la noción de lo sagrado sin insistir en el carácter de trascendencia que —como lo destacó G. Gurvitch— lo distingue de la fuerza puramente mágica. Por otra, en casi todas las religiones es posible localizar sin mucho esfuerzo actitudes y creencias parecidas a las que se observan en la magia, y viceversa. En el presente estudio se ha podido señalar algunos ejemplos de tales semejanzas. Así es como, a propósito de la plegaria, pudo verse que, si bien cuando este rito se dirige a un ser sagrado logra distinguirse con nitidez del conjuro mágico, no resulta en cambio posible trazar una línea demarcatoria entre la plegaria propiamente dicha y la fórmula mágica, ya que una conduce a la otra y recíprocamente, en el sentido de un progreso o una degradación. Así también se ha señalado que, con bastante frecuencia, el mago tiende a comportarse como un sa-

2 P. ej., J.-G. Frazer. Véase también P. Masson-Oursel, «La magie comme technique. De la magie à la religion», *Revue de Synthèse,* y E. Ehnmark, «Religion and Magic. Frazer, Söderblom and Hägerstrom», *Ethnos.*

3 P. ej., el padre W. Schmidt.

cerdote, aunque en realidad las respectivas funciones son opuestas. Se han citado numerosos ejemplos que muestran la tendencia del mago a presentarse como un defensor del orden establecido, a integrarse en los cuadros de la vida social regular, a ejecutar incluso ciertos ritos netamente religiosos y hasta a hacer oficio de «cazador de brujos», sin desprenderse por ello del inquietante prestigio de hombre cuya propia persona se halla fuera de la condición humana ordinaria.

Es evidente que ciertas consideraciones de orden social y profesional han llevado a los magos, a fin de librarse de la reprobación que pesa sobre los brujos reconocidos, a disimular el carácter inquietante de sus funciones. De tal manera, las fuerzas manejadas por ellos se parecen casi tanto a las potencias sacras como a los efluvios mágicos, puesto que, según la opinión sustentada en estas páginas, lo sagrado es una noción sintética en la cual lo numinoso mágico se reconcilia con la condición humana. El hecho de que el mago procure distinguirse del brujo, que aspire a lograr aceptación como un ser casi innocuo, ya basta para que realice, en definitiva, el comienzo de una sublimación religiosa y se vuelva casi un sacerdote.[4] No es de admirar que, a la inversa, los verdaderos sacerdotes ofrezcan en ciertos casos la imagen de magos. Lo sagrado, en cuanto síntesis entre el orden normal y la potencia numinosa, debe conservar algunos rasgos de esta. Asimismo el sacerdote puede —al igual que el mago— ser un taumaturgo. Incluso las religiones modernas más evolucionadas integran de buen grado en sus doctrinas la noción de milagro, sin comprometerse en manera alguna con la magia. En efecto, el ser sagrado, que garantiza la condición humana en cuanto la trasciende, se halla hasta tal punto por encima de esta que no debe acatamiento a sus leyes, y es concebible que delegue en algunas de sus criaturas —en sus profetas, por ejemplo— la facultad de superarlas. La creencia en la posibilidad del milagro es, en definitiva, solo un aspecto de la precariedad de la condición humana, resultante directa —como se dijo al considerar la plegaria— de la sumisión a un arquetipo numinoso. Asimismo, nada tiene de asombroso que en las religiones más primitivas el sacerdote sea un taumaturgo que puede rivalizar con el mago e inclusive aparecer como una especie de mago. El carácter sintético de la noción de lo sagrado preserva la naturaleza que es propia de la religión, pero también permite —repitámoslo— imaginar los matices que hacen permeables las fronteras entre la religión y

4 Así ocurre, notoriamente, en el chamanismo.

la magia. Y aún en ello reside el motivo de que los objetos sagrados del culto —reliquias, por ejemplo— puedan desempeñar el papel de amuletos mágicos. También es posible que las representaciones míticas se transfieran de la religión a la magia. Seres Supremos y Dioses del Cielo, por lo mismo que representan la trascendencia absoluta con un mínimo de participación en la condición humana, suelen intervenir en la magia. Así también los mitos y creencias vinculados con el tema del paraíso perdido pueden tanto integrarse en el sistema religioso —para señalar la distancia entre la condición humana y su arquetipo sagrado— como en las concepciones generales de la magia en las que se ve al chamán reencontrar, merced al abandono de la condición humana, el camino que conduce al mundo numinoso.

Que la religión se encuentra en el punto donde confluyen dos tendencias opuestas es algo que aparece con nitidez en algunos rituales. Por ejemplo, entre los indios zuñi, los personajes que, portadores de máscaras horrendas, encarnan durante las festividades a los seres sobrenaturales llamados *koyemshis* son juzgados peligrosos por sus poderes mágicos, y al mismo tiempo se comportan como guardianes del orden. Se burlan de las tradiciones, hacen escarnio de las reglas más venerables. Representan a seres míticos incestuosos, y sin embargo están sometidos a tabúes muy severos. Desempeñan el papel de payasos, pero también ejecutan ritos importantes, y lo hacen con mucha dignidad. Se los teme como a brujos y se los respeta como a sacerdotes. La ambivalencia de su carácter está netamente marcada por la oposición de la magia y el tabú, y ellos son las primeras figuras de los rituales básicos de la tribu. Por otra parte, siempre entre los zuñi, los sacerdotes de la lluvia se comportan como magos hacedores de lluvia, pero están compelidos al ayuno, los retiros y la observancia de múltiples tabúes. Los fieles mismos, durante las festividades —en particular en la época del solsticio—, se someten a un tabú sexual, pero ello no impide que en su calidad de miembros de las hermandades secretas se inicien en prácticas mágicas completamente opuestas a los tabúes. En síntesis, este ejemplo nos muestra, como además lo haría cualquier otra tribu, que la religión recoge y hace suyos a un mismo tiempo los ideales de la magia y el tabú. Para comprender esto debe admitirse que lo sagrado es una de las formas posibles de lo numinoso —como lo son la potencia mágica y la impureza—, y es preciso reconocer en lo sagrado una sublimación de los otros dos aspectos, que, ellos sí, son antitéticos. La religión está hecha de tabúes, porque garantiza la

estabilidad de la condición humana. También está hecha de magia, porque maneja la potencia numinosa.
Pero el delicado problema de las relaciones entre la magia y la religión cobra mayor intensidad aún cuando lo que está en consideración ya no consiste tan solo en los puntos de pasaje de un dominio a otro, sino además en un cierto modo de ir al encuentro de la potencia numinosa, que comparten y es denominado actitud mística. Ya pudo observarse que el misticismo, al igual que las técnicas del éxtasis —y en particular los ritos ascéticos—, no están, en efecto, limitados en modo alguno a la vida religiosa sino que son también un importante elemento de la práctica mágica. Y ello hasta el punto de que —según Pradines— podría considerárselos como una especie de aspecto mágico de la religión: «No se puede (...) excluir —asegura— la presencia de todo elemento mágico del misticismo».[5] «Las religiones en las que la fosilización ritualista no determina una tendencia a los procedimientos mágicos procurarán siempre aproximarse a ellos a través del amor ascético».[6] El mago, por medio del misticismo y la ascesis, se aparta de la condición humana corriente para comulgar con las potencias del mundo numinoso. Pero si la religión tiende a sacralizar la condición humana haciéndola depender de un arquetipo que la trasciende, es natural que la transfigure entretanto la preserva. De tal modo, lo que en general se consagra en el ritual iniciático no es lo humano simplemente dado, sino una naturaleza humana marcada con un signo especial. Por ejemplo: no el sexo tal como fue elaborado por la naturaleza; sí en cambio el sexo modificado por la circuncisión. Sacralizar la condición humana es transponerla, es rehusarse a aceptarla como si se bastara a sí misma, es sacarla del plano real y colocarla en el plano ideal. Por cierto que hay en este proceso una diferencia esencial con la actitud del mago, quien abandona lisa y llanamente el plano humano para perderse en el mundo de las fuerzas opuestas. La diferencia, en el fondo, es la misma que existe entre inmanencia y trascendencia. La potencia mágica es inmanente a la práctica mágica, y por eso el brujo sólo puede captarla rompiendo las barreras del tabú que resguardan la estabilidad del orden humano. Por lo contrario, lo sagrado es trascendente y permite una participación, no una manipulación. Así puede dejar que el hombre continúe en ese mundo de la regla al cual da fundamento. Pero el hecho de que el orden humano necesite

5 M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, t. II, vol. I, pág. 168.
6 *Ibid.*, pág. 179.

un fundamento, que se lo reconozca dependiente, ¿no es ya razón sobrada para que los espíritus particularmente religiosos se sientan impelidos a elevarlo por sobre sí mismo? La trascendencia provoca nostalgias de la inmanencia. De este modo, quedan abiertos dos caminos para el progreso religioso. Uno es el de la moral, que compromete a los fieles a realizar un nuevo orden humano más próximo al arquetipo divino. El otro es el del misticismo y el renunciamiento total, que los conduce a buscar la unión con lo divino. La moral religiosa para nada precisa de la magia, pero su sed de ideal la lleva a sustituir los fines naturales por otros que no podrían alcanzarse sin cierta ascesis. Por su parte, el misticismo religioso difiere del mágico en que no tiene por meta el manejo y sometimiento de las fuerzas sobrenaturales.[7] Pero con gusto sacrificaría el orden de la condición humana para realizar una participación siempre más íntima con el orden superior. Por la perspectiva moral y la perspectiva mística, en consecuencia, la religión no se equipara con la magia; inclusive le es categóricamente opuesta en cuanto a sus aspiraciones, pero tiene capacidad para renovarse sin pausa y cuestionar la condición humana tanto como lo hacía la técnica mágica. Rechaza lo puramente dado para consagrar mejor el orden que aspira a instituir; pero este rechazo de lo dado, en sí, le hace admitir actitudes que la magia no desaprueba. En las grandes religiones modernas, la noción de la salvación impide todo compromiso con la magia, ya que la salvación proviene de la potencia trascendente. En las religiones primitivas, la síntesis que la noción de lo sagrado representa no está todavía lo bastante espiritualizada como para no verse amenazada por tentaciones de dirigir mágicamente las fuerzas sobrenaturales. Pudo ya observarse que, en efecto, esta síntesis suele estar realizada solo por contradicciones, concepciones míticas desprovistas de toda lógica y cuya existencia misma prueba la intensa necesidad que debía tenerse de reconciliar a cualquier precio los valores opuestos de lo numinoso y la condición humana. El mito totémico de los antepasados-animales es un ejemplo de ello. Pues bien: en tales condiciones suele ocurrir que, bajo la influencia de ciertos factores psicológicos y sociológicos, triunfe la tentación mágica. Así es que cuando los fieles están reunidos para celebrar determinadas fiestas se produce una especie de exaltación colectiva que causa verdadero vértigo. En tales casos la omnipotencia superior a las reglas anima

7 Quizá la religión no sea siempre desinteresada, pero es posible afirmar, junto con Masson-Oursel (*op. cit.*, pág. 44) que a medida que crece su desinterés se va distanciando de la magia.

los espíritus, y resucita el Gran Tiempo del Caos Creador. Se cuida, es verdad, que reine en torno una atmósfera mítica, de modo que la fiesta se sitúe en el Gran Tiempo y no en el tiempo profano. Pero, en tal contexto, los asistentes se consideran autorizados a romper por un momento los tabúes y olvidar todas las reglas. Es la orgía. Y las fiestas orgiásticas, tan frecuentes en el mundo primitivo, se ubican de alguna manera en el límite entre la magia y la religión. La fiesta es religiosa en la medida en que se justifica como evocación de los antepasados y se presenta como ritualización del Caos Creador. Pero también es mágica, en la medida en que constituye un medio de coincidir con las fuerzas numinosas mediante el abandono del mundo de las reglas.

En resumen, los ritos primitivos pueden ser esquematizados de acuerdo con un plan bastante simple. Lo impuro y la fuerza mágica son los aspectos antitéticos de la fuerza numinosa incompatible con las reglas y la condición humana que estas definen. Los tabúes y las purificaciones protegen al orden establecido de toda acechanza de lo que escapa al orden. La magia, por lo contrario, es una actitud que consiste en renunciar a la condición humana para manejar las fuerzas que se oponen a esta. En tercer lugar, lo sagrado es una especie de síntesis entre la fuerza numinosa y la condición humana, o más bien un aspecto de lo numinoso por el cual este aparece como el arquetipo trascendente que funda el orden humano sin estarle sometido. La religión, por medio de sus ritos, afirma a la vez esta trascendencia y la posibilidad de que el hombre participe en sus arquetipos sagrados. Tesis, antítesis y síntesis: tal parece ser la dialéctica general del ritual primitivo. Pero es evidente que la síntesis resulta siempre móvil y corre el riesgo de ser irrealizable en el plano puramente racional. Además, las religiones primitivas oscilan a veces entre las dos actitudes que desean superar: en ocasiones son apenas un sistema de tabúes, y, en otras, tienden a dar al hombre el gobierno mágico de las fuerzas sobrenaturales. Sin embargo, estas vacilaciones no podrían ocultar la originalidad del ideal religioso que se busca confusamente, y que es la conciliación del orden natural con la potencia sobrenatural. El espíritu de la religión se reconoce cuando el primitivo se ingenia —a veces al precio de duros sacrificios— para significar que el orden humano no se basta a sí mismo y sólo asume valor por la participación en arquetipos sagrados que lo fundan y lo superan a un tiempo. Es así que en el sistema totémico el individuo no existe realmente como hombre más que después de haber sido iniciado, es decir, ritualmente

construido e integrado en la sociedad gracias al contacto con los símbolos sacros, a su vinculación con los antepasados totémicos pertenecientes a un mundo superior a las reglas. Es así también que en virtud del sacrificio el individuo renuncia a lo que le está dado para declararse un ser precario, y espera que, en recompensa, su condición se beneficie con una participación en la potencia cuya superioridad y necesidad reconoce. La noción del rescate de la criatura por la divinidad y la idea del dios que se sacrifica a sí mismo se encuentran ya esbozadas en este ritual. ¿Quiere decir esto que toda religión, inclusive evolucionada, no es otra cosa que el desarrollo de la síntesis primitiva, y que los sistemas religiosos se eslabonan y evolucionan en virtud de una especie de causalidad histórica? Nada permite negarlo, pero tampoco afirmarlo, si nos atenemos a lo dicho en esta obra. Quisimos simplemente mostrar que los ritos religiosos de los primitivos se explican por la necesidad que han tenido los hombres de realizar una síntesis entre su deseo de vivir dentro de los límites de una condición humana bien definida y su inclinación a captar la potencia y el ser verdadero en aquello que se encuentra más allá de todo límite. ¿Ha sido satisfecha esta necesidad en el solo transcurso de la evolución cultural, o ha debido aguardar una revelación? He ahí un problema que el estudio de los ritos primitivos no permite resolver en modo alguno. Tan solo dejemos constancia de que los ritos religiosos, por lo mismo que tienden a realizar una síntesis, eran mucho más susceptibles de transformarse que los otros ritos —tabúes, purificaciones, prácticas mágicas—. En efecto, todos estos tenían propósitos bien definidos. Asimismo, las supersticiones de nuestros días son muy parecidas en sus principios a las de los primitivos. Y además, como ya se ha visto, la elaboración mitológica tenía en este campo una función limitada. En cambio la religión, como conciliación de los contrarios, ha debido apelar a todos los recursos de la función fabuladora, y, aunque en ella los rituales propiamente dichos presenten cierta constancia que nos ha permitido describirlos en conjunto, las distintas concepciones mitológicas y los dogmas les han dado, por lo contrario, significaciones variadas.

Queda en pie, sin embargo, que la religión es siempre fiel a su misión: permitir que el hombre se dé una condición sin separarse de lo incondicionado. En este sentido el rito permite la fijación del individuo. Como escribió Saint-Exupéry, «los ritos son en el tiempo lo que la morada en el espacio».[8] Pero aún

8 A. de Saint-Exupéry, *Citadelle*, pág. 27.

cabría añadir que, al establecerse de tal modo en una morada —es decir, en una condición humana—, el hombre religioso la consagra, la funda en la tierra madre y abre en los muros una ventana hacia el cielo. He aquí por qué el rito religioso no solo difiere de la práctica mágica sino también del simple tabú. He aquí por qué la religión es una «sublimación» creadora de un valor nuevo.

¿Aún será necesario recordar que el primitivo no se ha internado por esta senda como un metafísico? Siempre es peligroso, cuando se intenta comprender su estado de ánimo, transferirle los razonamientos y especulaciones que nos parecen lógicos. Pero, a la inversa, cuando se habla del hombre —por primitivo que sea— tampoco se debe olvidar que este ser, si merece el nombre de hombre, se percibe a sí mismo como tal, y que es algo muy diferente de la mera bestia. Por otra parte, se puede legítimamente explicar su conducta mediante razonamientos que la esclarezcan, sin por ello transferirle tales razonamientos. Los primitivos ejecutan ritos; no cabe duda. Ahora bien: ellos mismos no saben por qué. Si se les pregunta al respecto, por lo general responden que actúan así porque es su costumbre, porque sus antepasados les enseñaron a observar esas tradiciones. ¿Es bastante para nosotros? ¿O quizá debamos preguntarnos, por lo contrario, si no será que esa actitud responde a una razón más profunda, desconocida para ellos, pero que preside su comportamiento? Y tal razón, ¿cómo no habría de hallarse inscripta en la necesidad que tienen de fijarse en una condición humana y de situar esta condición con referencia a lo que le es ajeno, dado que los ritos más inexplicables para los primitivos mismos son aquellos que traducen simbólicamente diversas relaciones posibles entre un sistema de reglas que condicionan al individuo, por un lado, y, por otro, lo que escapa de la regla, lo que parece incondiciondo, eso que nosotros hemos llamado lo «numinoso»? Y bien: el estudio de los tabúes nos demostró que los primitivos perciben esta oposición entre lo condicionado y lo incondicionado. La experimentan como una repulsión aparentemente casi instintiva. Huyen de lo nuevo, anormal o insólito, o lo que creen ser tal. Lo sienten como una vaga amenaza de desgracia, mientras que la sumisión a la regla les da la sensación de hallarse protegidos. Por otra parte, en casi todas las sociedades primitivas se encuentran ritos que tienen la finalidad manifiesta de captar las fuerzas inquietantes en provecho del hombre que renuncia a la protección del sistema de reglas. Por lo tanto, no se transfiere a los primitivos una filosofía, sino tan solo se deja constancia de un hecho,

cuando se los señala, por una parte, deseosos de encerrarse en los cuadros de una condición humana socialmente determinada y, por otra, sensibles a la idea de que la potencia y el ser verdadero pertenecen a lo que se evade de estas determinaciones y las amenaza. Sosiego e impotencia por un lado; angustia y potencia por otro: he ahí los términos del dilema vivido, en el cual los hombres se encuentran colocados apenas intentan ritualizar su propio misterio. Tampoco es preciso transferirles especulaciones complicadas para adivinar que seguramente procuraron desnudar a la potencia numinosa de cuanto tenía de angustiante y dar a la condición humana la garantía de lo incondicionado. Sin embargo, la búsqueda de una síntesis semejante —podrá objetarse— no es sencilla, y solo puede conducir a múltiples complicaciones. Sí, muy cierto. Pero es que, precisamente, los ritos religiosos de los primitivos son en alto grado complejos. Inclusive no podría alcanzarse a comprender por qué los australianos, por ejemplo, pudieron elaborar tan extrañas ceremonias y mitos hasta tal punto enredados como los de su sistema totémico, si no se supone que por ese medio trataban, sin percibirlo con demasiada claridad, de satisfacer tendencias contradictorias. Menos aún podría entenderse la extraordinaria diversidad de las religiones y la indiscutible unidad del hecho religioso tomado en su conjunto, si no se advirtiese que la noción misma de lo sagrado no corresponde a un sentimiento simple sino al ansia de conciliar aspiraciones opuestas.

Y, finalmente, lo que nos revela el examen de los rituales primitivos es el drama esencial de la humanidad. El hombre se busca y se huye. Entre los civilizados, esta necesidad de determinarse y esta seducción mágica de la indeterminación, así como el ideal de una síntesis, abandonaron parcialmente el terreno ritual, trocándolo por el de la especulación filosófica. Rastros de ello se encontrarán en casi todos los sistemas. Unos conservan la autonomía, y se fundan en el dualismo. Otros pretenden definir a la humanidad por una «naturaleza humana», o por los cuadros *a priori* de una razón inmutable. Otros, por lo contrario, disuelven el ser determinado, para entregar al hombre a las angustias de la pura existencia. En cuanto a las religiones, parece que hubiesen transportado su ideal a un mundo que ni la ciencia ni la filosofía pueden disputarles. Por una parte, en efecto, los vestigios de la superstición y la magia se ligan a una mentalidad que los psicoanalistas sin duda no se engañan al identificar con la neurosis. Porque el espíritu científico tiende a integrar lo anormal, lo insólito, en el mundo de las reglas, de modo que ahora es preciso hundirse en las tinieblas de la

sinrazón para estremecerse todavía ante lo numinoso impuro o lo numinoso mágico. Las religiones modernas ya no adhieren a esos sentimientos arcaicos más que en la medida en que hagan concesiones a las creencias populares. Por otra parte, como se dijo antes, esas mismas religiones persiguen, en la regeneración moral o la promesa de la salvación, el ideal de una humanidad que se condicione por su acercamiento a lo incondicionado. Y a la sucesión de teorías filosóficas oponen el dogma revelado que confiere la potencia de lo Trascendente a una condición humana ideal.

Pero la fuente misma de la inquietud que nos lleva a aceptar o rechazar estas religiones, a buscarle un sentido a la vida, debe verse en nuestra necesidad de darnos una condición determinada por reglas, y en nuestra tendencia —quizás invencible— a encontrar el ser en lo que está más allá. El estudio de los rituales primitivos muestra claramente que ni la ciencia ni la filosofía dieron surgimiento a los términos del dilema, y que el hombre, por lo mismo que era más que un animal, no podía vivir en sociedad sin experimentar el desgarramiento de un ser que busca su condición pero no podría contentarse con encontrarla. Desea el reposo, y sin embargo siente que su grandeza le viene de lo que lo inquieta. Su verdadera condición es quizá la de no hallarla nunca y buscarla siempre.[9] Los ritos primitivos son como imágenes de un viejo sueño del cual no hemos salido y que ahora proseguimos con los ojos abiertos.

Pero las tendencias que se enfrentan en la antítesis del tabú y de la magia, y que se conjugan en la religión, aunque siempre incursas en nuestro debate con nosotros mismos, no nos son mejor conocidas por nuestras actitudes actuales que por una mirada sobre los ritos arcaicos o extraños de las sociedades a las que solemos llamar primitivas. Incluso es probable —esramos haberlo demostrado— que el examen de estos ritos pueda ayudarnos a comprender mejor nuestra inquietud y hacernos ver cuánto de natural y profundamente humano encierra cierta dialéctica cuyo reflejo se reencuentra en casi todas las metafísicas. Al ideal de la personalidad puramente libre, aureolada de angustia, se opone el de la determinación y la estabilidad. El hombre no puede renunciar por completo a ninguna de estas dos tentaciones, tanto menos cuanto que no le es fácil encerrarse en su condición o escapar siempre de sí mismo. Y sus

9 Según Kahn, el hombre no alcanzaría a realizar ni siquiera su equilibrio, desde el punto de vista psiquiátrico, más que por una difícil armonía entre el orden y el desorden (cf. E. Kahn, «Order, Disorder», *American Journal of Psychiatry*).

dudas en sacrificar un ideal por otro, sus intentos de alcanzar ambos pese a las direcciones divergentes que siguen, aparecen —con mayor o menor discreción— en variadas tentativas espirituales, que arrojan luz unas sobre otras. Así es que ambos términos de la antítesis, y asimismo la síntesis, intervinientes en los rituales observados por los etnógrafos quizá constituyan los tres actos inevitables, eternamente repuestos sobre distintos escenarios, del drama eterno del hombre en lucha con su misterio. En las sociedades modernas, el deseo de seguridad y el llamado del desorden fecundo, que se conjugan en instituciones y rutinas en las cuales se establecen equilibrios precarios, podrían muy bien explicarse, en último análisis, por el anhelo nunca satisfecho de la humanidad, que no puede ni asumir plenamente su condición ni huir por siempre de ella.

Como el de las sociedades arcaicas, el hombre moderno necesita seguridad e inclusive límites, y sin embargo no siente vocación de encerrarse en ese círculo, porque precisa superarse sin cesar. Su vida social y su vida interior son una búsqueda perpetua de la sublimación que pueda aproximarlo a la inaccesible síntesis.



# Bibliografía general *


Aldrich, C. R., *The primitive mind and modern civilization*, Londres: Kegan Paul, 1931.

Allier, R., *Le non-civilisé et nous*, París: Payot, 1927.

Aubin, H., «Procédés en processus divinatoires», *Médecine tropicale*, enero-febrero de 1951, año II, nº 1, págs. 39-56.

Bachelard, G., *L'air et les songes*, París: J. Corti, 1943. (*El aire y los sueños*, México: Fondo de Cultura Económica, 1958.)
*La terre et les rêveries de la volonté*, París: J. Corti, 1948.

Bastide, R., *Sociologie et psychanalyse*: *a*) artículo en *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. II, 1947, págs. 108-22; *b*) libro con el mismo título, París: PUF, 1950. (*Sociología y psicoanálisis*, Buenos Aires: Fabril, 1961.)

Bateson, G., *Naven*, Cambridge University Press, 1936. (*Metálogos*, Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1969.)

Baudouin, Ch., *L'âme enfantine et la psychanalyse*, Neuchâtel: Delachaux et Niéstlé, s.f.
*Découverte de la personne*, París: PUF, 1940.
*L'âme et l'action*, Ginebra: Editions du Mont-Blanc, 1944.

Beauvoir, S. de, «La femme et les mythes», *Les temps modernes*, año III, nº 32, mayo de 1948, págs. 1921-43; nº 33, junio de 1948, págs. 2199-224.

Benedict, R., *Echantillons de civilisation*, París: Gallimard, 1950. (*El hombre y la cultura*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1971.)

Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, París: Alcan, 1930. (*Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Buenos Aires: Sudamericana, 1946.)


* Las iniciales *JAI* y PUF designan en esta nómina al *Journal of the Anthropological Institute* y Presses Universitaires de France, respectivamente. Se agregan entre paréntesis las versiones castellanas.

Best, E., *The Maori*, Harry H. Tombs, 2 vols., 1924.

Boas, F., «The Eskimo of Baffin land and Hudson Bay, *Bulletin of the American Museum of Natural History*, nº 15, 1ra. parte, 1901.
Intervención, en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, sesión del 1º de junio de 1929, año XXIX, agosto-septiembre de 1929.

Bonaparte, Princesa Marie, «La pensée magique chez le primitif», *Revue française de psychanalyse*, año VII, nº 1, 1934, págs. 3-18.

Bouteiller, M., *Chamanisme et guérison magique*, París: PUF, 1950.

Boutonier, J., *L'angoisse*, París: PUF, 1945.

Brody, A. A., «On the ideas of unclean and holy», *Ethnos*, Suecia, vol. 21, 1956, nos. 1-2, págs. 33-35.

Bunzel, R. L., «Introduction to Zuñi ceremonialism», *XLVII Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1929-30, págs. 467-544.

Caillois, R., *Le mythe et l'homme*, París: Gallimard, 1938.
*Quatre essais de sociologie contemporaine*, París: O. Perrin, 1951.
«Le pur et l'impur», en *Histoire générale des religions*, París: Quillet, 1948, t. I, págs. 21-32.
*L'homme et le sacré*, París: Gallimard, 1950.

Callaway, C., «The religious system of Amazalu», *The folklore society publications*, Londres, vol. 15, 1884.

Cameron, A. L. P., «Notes on somes tribes of New-South Wales», *JAI*, nº 14, 1885, págs. 344-70.

Casalis, E., *Les Bassoutos*, París: Société des Missions évangéliques, 1930.

Castiglioni, A., *Incantation et magie*, París: Payot, 1951.

Cazeneuve, J., *Les dieux dansent à Cibola*, París: Gallimard, 1957.
*La mentalité archaïque*, París: A. Colin, 1961. (*La mentalidad arcaica*, Buenos Aires: Siglo XX, 1967.)
*Les rites et la condition humaine*, París: PUF.

Ciszewski, S., *Künstliche Verwandschaft bei den Südslaven*, Leipzig: edición del autor, 1897.

Codet, H., «La pensée magique dans la vie quotidienne», *Revue française de psychanalyse*, año VII, nº 1, 1934.

Codrington, R. H., *The Melanesians; their anthropology and folklore*, Oxford: Clarendon Press, 1891.

Condon, M. A., «Contribution to the ethnography of the Basoga-Batamba Uganda protectorate, Br. E. Africa», *Anthropos*, nº 5, 1910, págs. 934-56.

Curr, E. M., *The australian race, its origin, languages, customs, place of landing in Australia, and the route by wich it spread itself over the continent*, Melbourne: J. Ferres, 1886-87.

Davy, G., *La foie jurée*, París: Alcan, 1922.
*Eléments de sociologie*, París: Delagrave, 1932, t. I.

—y Moret, A., *Des clans aux empires*, París: La Renaissance du Livre, 1923. (*De los clanes a los imperios*, México: UTEHA, 1962.)

Delcourt, M., *Légendes et cultes de héros en Grèce*, París: PUF, 1942.

Dieterlen, G., *Les âmes des Dogon*, París: Institut d'Ethnologie, 1941.
«Mécanisme de l'impureté chez les Dogon», *Journal de la Société des Africanistes*, vol. 17, 1947, págs. 81-90.

Doutte, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Argel: Jourdain, 1909.

Dubois, H. M., *Monographie des Betsileo*, París: Institut d'Ethnologie, 1938.

Dumézil, G., «Temps et mythes», *Recherches philosophiques*, París: Boivin, vol. 5, años 1935-36, págs. 235-51.
*Le crime des Lemniennes*, París: Geuthner, 1924.

Durkheim, E., «La prohibition de l'inceste et ses origines», *L'Année sociologique*, año I, 1896-97, págs. 1-70.
—*Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, París: Alcan, 1937. (*Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires: Schapire, 1968.)

—y Mauss, M., «De quelques formes primitives de classification», *L'Année sociologique*, año VI, 1901-02, págs. 1-72.

Ehnmark, E., «Religion and magic», Frazer, Söderblom and Hägerstrom, *Ethnos*, Suecia, 1956, nos. 1-2, págs. 1-10.

Eliade, M., *Traité de l'histoire des religions*, París: Payot, 1948. (*Tratado de historia de las religiones*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1954.)
*Le mythe de l'eternel retour. Archétypes et répétition*, París: Gallimard, 1949. (*El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires: Emecé, 1968.)
*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, París: Payot, 1951. (*El chamanismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1960.)

Ellis, W., *Polynesian researches*, Londres: Fischer, t. 1, 1831; t. 2, 1832.

Evans-Pritchard, E. E., *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press, 1950.

Flugel, J. C., *The psycho-analytic study of the family*, Londres: Hogarth Press, 1948. (*Psicoanálisis de la familia*, Buenos Aires: Paidós, 1972.)

Fortune, R. F., «Manus religion», *Oceania*, nº 2, 1931-32, págs. 74-108.

Frankfort, H., *La royauté et les dieux*, París: Payot, 1951.

Frazer, J.-G., *L'avocat du diable*, París: Geuthner, 1914.
*Les origines magiques de la royauté*, París: Geuthner, 1920.
*Les origines de la famille et du clan*, París: Geuthner, 1922.
*Le bouc émissaire*, París: Geuthner, 1925.
*Tabou et les périls de l'âme*, París: Geuthner, 1927.

Freud, S., *Essais de psychanalyse*, París: Payot, 1927.
*Introduction à la psychanalyse*, París: Payot, 1947. (*Introducción al psicoanálisis*, Madrid: Alianza, 1968.)
*Totem et tabou*, París: Payot, 1947. (*Tótem y tabú*, Madrid: Alianza, 1969.)

Garnier y Fralon, *Le fétichisme en Afrique noire*, París: Payot, 1931.

Gifford, E. W., «Southern Maidu», *American Anthropologist*, vol. 29, nº 3, julio de 1927, págs. 214-57.

Glotz, G., *Histoire grecque*, París, PUF, 1922, t. 1.

Granet, M., *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, París: Alcan, 1939.

Griaule, M., *Masques dogon*, París: Institut d'Ethnologie, 1938.
*Dieu d'eau*, París: Editions du Chêne, 1948.

Gurvitch, G., *Essais de sociologie*, París: Libraire du Recueil Sirey, s. f. (*Tratado de sociología*, Buenos Aires: Kapelusz, 2 t., 1952-53.)
*La vocation actuelle de la sociologie*, París: PUF, 1957, 2da. ed., t. 1. (*La vocación actual de la sociología*, México: Fondo de Cultura Económica, 1953.)

Gusdorf, G., *L'expérience humaine du sacrifice*, París: PUF, 1948.
*Mythe et métaphysique*, París: Flammarion, 1953. (*Mito y metafísica*, Buenos Aires: Nova, 1960.)

Gutmann, Br., «Feldbausitten und Wachtstumgebraüche der Wadschagga», *Zeitschrift für Ethnologie*, nº 45, 1913, págs. 475-511.

Halls, J. J., *The life and adventures of Nathaniel Pearce*, Londres, 2 vols., 1831.

Handy, E. S. Craighil, *Polynesian religion*, Honolulu: Bernice P. Bishop Museum, Boletín nº 34, 1927.

Heiler, F., *La prière*, París: Payot, 1931.

Hertz, R., *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, París: Alcan, 1928.

Hobley, C. W., «Kikuyu customs and beliefs. Thahu and its connection with circumcision rites», *JAI*, nº 40, 1910, págs. 428-52.

Hopkins, E. W., *Origin and evolution of religion*, New Haven: Yale University Press, 1924.

Howitt, A. W., «The Jeraeil or initiation ceremonies of the Kurnai tribe», *JAI*, nº 14, 1885, págs. 301-25.
*The native tribes of South-East Australia*, Londres: Macmillan, 1904.

Hubert y Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, París: Alcan, 1929. (*Magia y sacrificio en la historia de las religiones*, Buenos Aires: Lautaro, 1946.)

James, W., *Précis de psychologie*, París: Rivière, 1932. (*Compendio de psicología*, Buenos Aires: Emecé, 1964.)

Jones, E., *Essays on applied psycho-analysis*, Londres: The International Psycho-analytical Press, 1923.
*Traité théorique et pratique de psychanalyse*, París, 1925.

Junod, H. A., «Les conceptions physiologiques des Bantous sud-africains et leurs tabous», *Revue d'ethnographie et de sociologie*, nº 1, 1910, págs. 126-69.
*Moeurs et coutumes des Bantous*, París: Payot, 2 vols., 1936.

Kahn, E., «Order. Disorder», *American Journal of Psychiatry*, vol. 110, nº 6, diciembre de 1953, págs. 427-35.

Krappe, A. R., *La genèse des mythes*, París: Payot, 1938.

Krause, A., *Die tlinkit Indianer. Ergebnisse einer Reise nach der Nordwestküste von Amerika und der Beringstrasse*, Jena: H. Costenoble, 1885.

Kruyt, A. C., «Measa», *Bijdragen tot de taal-land en Volkenkunde van Nederlausch-Indie*, I parte en t. LXXIV, año 1918, II parte en t. LXXV, año 1919, III parte en t. LXXVI, año 1920.

Lacan, J., «La causalité psychique», *L'évolution psychiatrique*, nº 1, enero-marzo de 1947, págs. 122-65.

Lafitau, *Moeurs des sauvages américains, comparées aux moeurs des premiers temps*, París: Saugrain & Hochereau, 4 vols., 1724.

Laforgue, R., «La pensée magique dans la religion», *Revue française de psychanalyse*, año VII, nº 1, 1934, págs. 19-31.

Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París: PUF, 1947. (*Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, Buenos Aires: El Ateneo, 1967.)

Langsdorff, G. H. von, *Bemerkungen auf einer Reise um die Welt in den jahren 1803 bis 1807*, Francfort: F. Wilmans, 2 vols., 1812.

Laubscher, B. J. F., *Sex, custom and psychopathology*, Londres: Routledge, 1937.

Le Cœur, Ch., *Le rite et l'outil*, París: PUF, 1939.

Leenhardt, M., «Mawaraba. Mapi. La signification du masque en Nouvelle-Calédonie», *Journal de la Société des Océanistes*, vol. I, nº 1, diciembre de 1945, págs. 29-55.
«La religion des peuples archaïques actuels», en *Histoire générale des religions*, París: Quillet, 1948, t. I, págs. 107-38.

Le Hérissé, A., *L' ancien royaume du Dahomey*, París: Larouse, 1911.

Leiris, M. y Schaeffner, A., «Les rites de circoncision chez les Dogon de Sanga», *Journal de la Société des Africanistes*, vol. VI, 1936, págs. 141-61.

Le Roy, A., *La religion des primitifs*, París: Beauchesne, 1925.

Leroy, O., *La raison primitive*, París: Geuthner, 1927.

Leuba, J., «La pensée magique chez le névrosé», *Revue française de psychanalyse*, año VII, 1934, págs. 32-50.

Leuba, J.-H., *La psychologie des phénomènes religieux*, París: Alcan, 1914.

Lévi-Strauss, C., «Le sorcier et sa magie», *Les temps modernes*, marzo de 1949, año IV, nº 41, págs. 385-406.

*Les structures élémentaires de la parenté*, París: PUF, 1949. (*Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires: Paidós, 1969.)

*Tristes tropiques*, París: Plon, 1956. (*Tristes trópicos*, Buenos Aires: Eudeba, 1970.)

*La pensée sauvage*, París: Plon, 1962. (*El pensamiento salvaje*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964.)

*Le totémisme aujourd'hui*, París: PUF, 1962. (*El totemismo en la actualidad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1965.)

Lévy-Bruhl, L., *Les fonctions mentales dans les societés inférieures*, París: Alcan, 1928.

*Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, París: Alcan, 1931.

*La mentalité primitive*, París: Alcan, 1933. (*La mentalidad primitiva*, Buenos Aires: Leviatán, 1957.)

*L'experience mystique et les symboles chez les primitifs*, París: Alcan, 1938.

Lindblom, G., *The Akamba East-Africa, an ethnological monograph*, Upsala: K. W. Appelbergs, 1916.

Loisy, A. *Essai historique sur le sacrifice*, París: E. Nourry, 1920.

Lot-Falk, E., *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, París: Gallimard, 1953.

Luquet, G.-H., *L'art et la religion des hommes fossiles*, París: Masson, 1926.

Malinowski, B., *Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelageos of Melanesian New-Guinea*, Londres: Routledge, 1922.

—*Coral gardens and their magic*, Londres: George Allen & Unwin, 2 vols., 1965.
—*La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, París: Payot, 1932. (*La vida sexual de los salvajes*, Madrid: Morata, 1932.)
*Moeurs et coutumes des Mélanésiens*, París: Payot, 1933.

Marett, R. R., *The threshold of religion*, Londres: Longmans, 1909.

Marillier, L., «Notes sur la coutume, le tabou et l'obligation morale», *Entre camarades*, París: Alcan, 1901.

Mariner, W., *Histoire des naturels des îles Tonga ou des Amis, rédigée par John Martin sur les indications de William Mariner*, París: Gide, 2 vols., 1817.

Masson-Oursel, P., «La magie comme technique. De la magie à la religion», *Revue de Synthèse*, novena serie, vol. 32, enero-junio de 1953, págs. 41-53.

—Mauss, M., *La prière*, 1909.
—*Manuel d'ethnographie*, París: PUF, 1939.
— *Sociologie et anthropologie*, París: PUF, 1950.

Mead, M., «The mountain Arapesh II. Supernaturalism», *Anthropological papers of the American Museum of Natural History*, vol. 37, 2a. parte, Nueva York, 1940, págs. 317-451.

Métais, P., *Mariage et équilibre social dans les sociétés primitives*, París: Institut d'Ethnologie, 1956.

Métraux, A., «Le shamanisme chez les Indiens du Gran Chaco», *Sociologia São Paulo*, vol. 7, nº 3, s. f., págs. 3-13.
«Etudes d'ethnographie Toba-Pilaga», *Anthropos*, vol. 32, 1937, págs. 171-94.

Moffat-Weyer, E., *The Eskimos, their environment and folkways*, New Haven: Yale University Press, 1932.

Mooney, J., «The sacred formulas of the Cherokees», *Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1885-1886, págs. 301-409.

Mortillet, P. de, *Origine du culte des morts*, París: J. Gamber, 1914.

Muensterberger, W., «Oral trauma and taboo», *Psychoanalysis and the social sciences*, vol. 2, Nueva York: International Universities Press, 1950, págs. 128-72.

Murphy, J., *Origine et histoire des religions*, París: Payot, 1951.

Mus, P., «La mythologie et la pensée de l'Inde», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, sesión del 15 de mayo de 1937, año XXXVII, nº 3, mayo-junio de 1937, pág. 83.

Neuhauss, R., *Deutsch Neu-Guinea*, Berlín: D. Reimer, 3 vols., 1911.

O'Reilly, P., «La religion des Polynésiens», en *Histoire générale des religions*, París: Quillet, 1948, t. I, págs. 139-55.
«Notes sur la théorie de la magie et de la religion chez Bergson et chez Malinowski», *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 8, nº 8, diciembre de 1952, págs. 283-89.

Otto, R., *Le sacré*, París: Payot, 1949. (*Lo santo*, Madrid: Revista de Occidente, 1965.)

Parker, K. Langloh, *The Euahlayi tribe; a study of aboriginal life in Australia*, Londres: A. Costenoble, 1905.

Parsons, E. C., «Vîtance», *L'Anthropologie*, vol. XIX, años 1918-19, págs. 289-95.

Perryman, P. W., «Native witchcraft», *The Uganda Journal*, vol. 4, 1936.

Pettazzoni, R., *La confession des péchés*, París: Leroux, t. I, 1931.

Pilsudski, B., «Schwangerschaft, Entbindung und Fehlgeburt bei den Bewohnern der Insel Sachalin», *Anthropos*, nº 5, 1910, págs. 756-74.

Platón, *Eutyphron*, París: Universités de France, 1925. (*Eutifrón*, en *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1966.)

Pradines, M., *Esprit de la religion*, París: Aubier, 1941.
*Traité de psychologie générale*, París: PUF, 1946, t. II, vol. I. (*Tratado de psicología general*, Buenos Aires: Kapelusz, 1962.)

Przyluski, J., *La grande déesse*, París: Payot, 1950.

Radcliffe-Brown, A. R., «The rainbow-serpent in South-East Australia», *Oceania*, nº 1, 1930-31, págs. 342-47.
*The Andaman Islanders*, Cambridge University Press, 1932.

Radin, P., *La religion primitive*, París: Gallimard, 1941.

Raglan, Lord, *Le tabou de l'inceste*, París: Payot, 1935.

Rasmussen, K., «Intellectual culture of the Iglulik Eskimos», *Reports of the fifth Thule expedition*, vol. 7, nº 1, Copenhague, 1929, págs. 1-304.

Reik, Th., *Ritual-Psycho-analytic studies*, Londres: Woolf-Hogarth Press, 1931.

Reinach, S., *Cultes, mythes et religions*, París: Leroux, t. I, 1905; t. II, 1906; t. IV, 1912.

Rivers, W. H. R., *The Todas*, Londres: Macmillan, 1906.
*The history of Melaneasian society*, Cambridge University Press, 1914, t. II.
*Psychology and ethnology*, Londres: Kegan Paul, 1926.
*Social organization*, Londres: Kegan Paul, 1932.

Robin, L., «Quelques survivances dans la pensée philosophique des Grecs d'une mentalité primitive», *Revue des études grecques*, vol. 49, 1936, págs. 255-92.

Roheim, G. *Animism, magic and the divine king*, Londres: Kegan Paul, 1930.
*The riddle of the Sphinx*, Londres: Hogarth Press, 1934.
«The Oedipus complex, magic and culture», *Psychoanalysis and the social sciences*, Nueva York: International Universities Press, 1950.

Saint-Exupéry, A. de, *Citadelle*, París: Gallimard, 1948. (*Ciudadela*, Buenos Aires: Goncourt, s. f.)

Saintyves, P., *La force magique*, París: Nourry, 1914.

Sarasin, F., *La Nouvelle-Calédonie et les îles Loyalty*, París: Bâle, 1917.

Sartre, J.-P., *Esquisse d'une théorie des émotions*, París: Hermann, 1948. (*Esbozo de una teoría de las emociones*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, 1959.)

Schmidt, P. W., *Origine et évolution de la religion*, París: Grasset, 1931.

Schuhl, P. M., *La fabulation platonicienne*, París: PUF, 1947.
*Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique a une étude de la philosophie platonicienne*, París: Presses Universitaires de France, 1949.

Seligman, C. G., «The medicine, surgery and medwifery of the Sinaugolo», *JAI*, nº 32, 1902, págs. 297-304.

*The Melanesians of the British New-Guinea*, Cambridge University Press, 1910.

Sharp, R. Lauriston, «Notes on northeast australian totemisme», *Studies in the anthropology of Oceania and Asia*, Papers of the Peabody Museum, Cambridge, Mass.: Harvard University, vol. 20, 1943.

Shortland, E., *Traditions and superstitions of the New-Zealanders*, Londres: Longman, Brown, 1856.

Smith, E. W. y Dale, *The Ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, Londres: Macmillan, 2 vols., 1920.

Smith, R., «Sacrifice», *Encyclopaedia Britannica*, 9ª ed., 1886, vol. 21.
*Lectures on the religion of the Semites*, Edinburg: A. Blak, 1889.

Smyth, R. Brough, *The aborigenes of Victoria,* Londres: Melbourne, Trübner, 2 vols., 1878.

Soustelle, J., «L'homme et le surnaturel», *L'Encyclopédie française*, París: Larousse, 1936, t. VII, págs. 16/1 a 18/15.
«La religion des Indiens Lacandons», *Histoire générale des religions*, París: Quillet,1948, t. I, págs. 177-81.

Speiser, F., «Uber Initiationen in Australien und Neu Guinea», *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel*, nº 40, Pt. 2, Bâle: Birkhäuser, 1929, págs. 53-258.

Spencer, B. y Gillen, *The native tribes of Central Australia*, Londres: Macmillan, 1899.
*The northern tribes of Central Australia*, Londres: Macmillan, 1904.
*Accros Australia*, Londres: Macmillan, 2 vols., 1912.

Spencer, H., *Principles of sociology*, Londres: Appleton, 1876. (*Principios de sociología*, Madrid: Revista de Occidente, 2 vols., 1947-48.)

Stenin, P. von, «Das Gewohnheitsrecht der Samojeden», *Globus*, nº 60, 1891, págs. 170-74.

Thalbitzer, W., «The heathen priests of East Groenland», *Congrès International des Américanistes*, sesión 16º, 1908, Hartleben, ed., págs. 447-64.
«Les magiciens esquimaux; leurs conceptions du monde, de l'âme et de la vie» *Journal de la Société des Américanistes*, serie novena, t. XXVII, París, 1930, págs. 73-106.

Thomas, L. V., «Mort symbolique et naissance initiatique», *Cahier des religions africaines*, enero de 1970, págs. 41-73.
*Le religions d'Afrique noire*, París: Fayard, 1969.

Thompson, L., *The secret of culture*, Nueva York: Random, 1969.

Torday, E., *On the trail of the Bushongo*, Londres: Seeley Service, 1925.

Trilles, R.-P., *Les pygmées de la forêt équatoriale*, París: Bloud & Gay, 1933.

Turner, G., *Samoa, a hundred years ago and long before*, Londres: Macmillan, 1884.

Van der Leeuw, G., *L'homme primitif et la religion*, París: PUF, 1940.
*La religion dans son essence et ses manifestations*, París: Payot, 1948.

Van Gennep, A., *Mythes et légendes d'Australie*, París: Guilmoto, 1905.
*Les rites de passage*, París: Nourry, 1909.
*L'etat actuel du problème totémique*, París: Leroux, 1920.
*Manuel de folklore français contemporain*, París: A. Picard, 1943, t. I.

Viellard y Delplanche, «Essais sur la Nouvelle-Calédonie», *Revue maritime et coloniale*, septiembre de 1862, págs. 52-85.

Vieyra, «Rites de purification hittites», *Revue de l'histoire des religions*, año IX, 1939, págs. 121-53.

Wagner, R.-L., *«Sorcier» et «magicien». Contribution à l'étude du vocabulaire de la magie*, París: Droz, 1939.

Webster, H., *Primitive secret societies*, Nueva York: Macmillan, 1908.
*Magic*, California: Stanford University Press, 1948.
*Le tabou*, París: Payot, 1952.

Wernert, P., «Le culte des crânes à l'époque paléolithique», *Histoire générale des religions*, París: Quillet, 1948, t. I.

Will, R. *Le culte*, Strasburg, París: Istra, 1925.

Williamson, R. W., *Religion and social organization in Central Polynesia*, Cambridge University Press, 1933.

Willoughby, W. C., «Notes on the totemism of the Becwana», *JAI*, nº 35, 1905, págs. 295-314.

Zucker, C., *Psychologie de la superstition*, París: Payot, 1952.

# Indice

# Biblioteca de filosofía, antropología y religión

*Henri Arvon*, La estética marxista
*Peter L. Berger*, El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión
*Bernard Bourgeois*, El pensamiento político de Hegel
*Jean Cazeneuve*, Sociología del rito
*Maurice Corvez*, Los estructuralistas
*Jacques D'Hondt*, Hegel, filósofo de la historia viviente
*Gilbert Durand*, La imaginación simbólica
*Theodor Geiger*, Ideología y verdad
*Raymond Hostie*, Del mito a la religión
*Robert Lowie*, La sociedad primitiva
*Pierre Masset*, El pensamiento de Marcuse
*Roland Mousnier*, Las jerarquías sociales
*Jeanne Parain-Vial*, Análisis estructurales e ideologías estructuralistas
*Peter Winch*, Ciencia social y filosofía

Obras en preparación:

*Theodor W. Adorno*, Consignas
*Kostas Axelos*, Introducción a un pensar futuro
*Gaston Bachelard*, La filosofía del no
*Roger Bastide*, Antropología aplicada
*Roger Bastide*, Lo cercano y lo lejano
*Ludwig Binswanger*, Tres formas de la existencia frustrada: exaltación, excentricidad, manerismo
*Rolf Denker*, Elucidaciones sobre la agresión
*Max Horkheimer*, Teoría crítica
*Mihailo Markovic*, Dialéctica de la praxis
*Maximilien Rubel, comp.*, Páginas escogidas de Marx para una ética socialista
*Lucien Sève*, Marxismo y teoría de la personalidad
*Wilhelm Szilasi*, Introducción a la fenomenología de Husserl
*Paul Tillich*, La teología de la cultura y otros ensayos

# Otros títulos de esta editorial

*Reinhard Bendix*, Max Weber
*Peter L. Berger, comp.*, Marxismo y sociología. Perspectivas desde Europa oriental
*Peter L. Berger y Thomas Luckmann*, La construcción social de la realidad
*Norman Birnbaum*, La crisis de la sociedad industrial
*Morris Cohen y Ernest Nagel*, Introducción a la lógica y al método científico
*Michel Crozier*, La sociedad bloqueada
*Jean-Baptiste Fages*, Para comprender a Lacan
*Joseph Gabel*, Sociología de la alienación
*Alvin W. Gouldner*, La crisis de la sociología occidental
*Vytautas Kavolis*, La expresión artística. Un estudio sociológico
*Jean Laplanche*, Vida y muerte en psicoanálisis
*Robert Nisbet*, La formación del pensamiento sociológico
*John Rex*, Problemas fundamentales de la teoría sociológica
*Edward Tiryakian*, Sociologismo y existencialismo. Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad
*Charles A. Valentine*, La cultura de la pobreza
*Jean Viet*, Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales
*Irving M. Zeitlin*, Ideología y teoría sociológica

Obras en preparación:

*Octave Mannoni*, Claves de lo imaginario
*George A. Miller*, Lenguaje y comunicación
*Alfred Schutz*, El problema de la realidad social
*Alfred Schutz*, Estudios sobre teoría social

Este libro, compuesto en *Garamond 10*, se terminó de imprimir el 5 de octubre de 1972 en los Talleres Gráficos Didot S. C. A., Luca 2223, Buenos Aires.

*(Viene de la primera solapa.)*

prácticas mágicas. Ya en el plano religioso y no en el de la mera superstición, también puede resolver la oposición entre mundo ordenado y potencia mediante una síntesis, consistente en un proceso de sublimación, que proporcione a la condición humana un fundamento diferente de ella misma, permitiéndole participar así en una realidad trascendente, «lo sagrado».

Una profusa documentación etnográfica ilustra el desarrollo dialéctico de la exposición de Cazeneuve en esta *Sociología del rito*, en el transcurso de la cual se revisan polémicamente las tesis de los más prestigiosos estudiosos en la materia: Durkheim, Mauss, Otto, Van der Leeuw y otros.